

School of Theology at Claremont



1001 1319953

FRIEDRICH TRAUB

Glaube und Geschichte

**Eine Untersuchung über das Verhältnis
von christlichem Glauben und historischer
Leben-Jesu-Forschung**



BT
308
T8

GERMAN



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

J. de Kruaan



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Alle Rechte vorbehalten

V o r w o r t

Das Thema „Glaube und Geschichte“ soll auf den folgenden Blättern nicht in seinem ganzen Umfang erörtert werden. Nur der durch den Untertitel bezeichnete Ausschnitt, der freilich die entscheidende Frage in sich schließt, soll zur Behandlung kommen. Ich möchte zu zeigen versuchen, daß auch bei der heutigen wissenschaftlichen Lage die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus und die historische Leben-Jesu-Forschung sich nicht ausschließen. Ein solcher Versuch muß freilich denen, die in der dialektischen Methode neue Bahnen für die Theologie sich erschließen sehen, als ein Anachronismus erscheinen. Die andern, die gegen die neue Methode erhebliche Bedenken haben, werden immer wieder zu der Frage zurückkehren, ob und wie eine Begründung des Glaubens auf die Geschichte möglich sei.

Tübingen, im Oktober 1925.

Der Verfasser

Inhalt

| | |
|--|-------|
| Die Leben=Jesu=Forschung und das Dogma | 1—7 |
| Die Leben=Jesu=Forschung und die rationalistische, spekulative, mystische, religionsgeschichtliche Theologie | 7—17 |
| Die Leben=Jesu=Forschung und die christozentrische Theologie | 17—61 |
| Ritschl. Röhler. Herrmann. Heim. Wobbermin | 17—34 |
| Die formgeschichtliche Methode | 35—39 |
| Der geschichtliche Christus (Inhalt) | 39—41 |
| Der geschichtliche Christus (Wirklichkeit) | 41—49 |
| Die Auferstehung Christi | 49—56 |
| Verhältnis von Glaube und Leben=Jesu=Forschung: Resultat | 56—60 |
| Zusammenfassung | 60—61 |

Wenn man die Geschichte der Leben=Jesu=Forschung überblickt und sich fragt, welches ihr Ertrag für den christlichen Glauben gewesen ist, so ist der erste Eindruck ein erschütternder. Man sollte denken, wenn Jesus für den Bestand der christlichen Religion irgendwelche Bedeutung hat, so müßte aus der Erforschung seines Lebens dem Glauben eine Fülle von Kraft und Leben zufließen. Je besser ich Jesum kenne, desto mehr kann ich ihn lieben. Je tiefer ich in sein Wesen eindringe, desto mehr kann ich ihm vertrauen. Die Erforschung seiner Geschichte müßte, wie es scheint, den Glauben in unvergleichlicher Weise beleben und stärken. In Wirklichkeit ist das Gegenteil der Fall. Gerade an den entscheidenden Wendepunkten in der Geschichte der Leben=Jesu=Forschung fühlte der Glaube sich in seinen Grundfesten erschüttert. Die Bewegung setzt ein mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten Hermann Samuel Reimarus und seiner „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Das letzte der Fragmente: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ kann man als das erste „Leben Jesu“ bezeichnen. Man wird, wenn man seinen Inhalt sich vergegenwärtigt, nicht leugnen können, daß — die Richtigkeit der Ergebnisse vorausgesetzt — der Glaube sich aufs tiefste getroffen fühlen mußte. Wenn Jesus ein politischer Abenteurer und seine Jünger Betrüger waren, so war damit dem Glauben der Todesstoß versetzt. Auf Reimarus folgt Strauß, dessen „Leben Jesu“ in theologischen und kirchlichen Kreisen einen wahren Sturm entfesselte, obwohl zwischen Reimarus und Strauß ein himmelweiter Abstand war. Nachdem der Sturm sich gelegt hatte, kamen die Jahre ruhiger, eifriger Quellenforschung und der aus ihr erwachsenen „Leben Jesu“, unterbrochen nur durch den mehr kirchenpolitischen Lärm des Schenkeltreits. Neuen Anstoß gaben die skeptischen Ergebnisse von Bredt und Wellhausen, die von Drews fast hingeworfene Frage: „hat Jesus gelebt?“, die „konsequent

eschatologische“ Auffassung Albert Schweizers und in jüngster Vergangenheit die Ergebnisse der „formgeschichtlichen“ Methode, besonders die radikale Skepsis in Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“. Fast will es scheinen, als sei die Leben-Jesu-Forschung eine fortwährende Bedrohung des christlichen Glaubens. Ist es wirklich so? Muß es so sein? Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem der christliche Glaube selbst bestimmt wird.

1.

Wenn man den Glauben mit der Bejahung des christologischen Dogmas gleichsetzt, dann ist die Leben-Jesu-Forschung für ihn tödlich. Es ist dann ganz gleichgültig, ob man die Behauptung von Drews im Auge hat, daß Jesus gar nicht gelebt habe, oder an das erste „Leben Jesu“ von Strauß denkt, aus dem viele — freilich ganz mit Unrecht — dieselbe Behauptung heraushörten; ob man auf die Wolfenbüttler Fragmente zurückgreift, in denen Jesus als ein politischer Schwärmer und Intrigant und seine Jünger als plumpe Betrüger erscheinen, oder ob man die „liberalen“ Jesusbilder im Sinne hat, wie sie mehr oder weniger voneinander abweichend Hase, Keim, Schenkel, Weizsäcker, Holzmann, Benschlag, Bernhard Weiß u. a. gezeichnet haben. Von dem christologischen Dogma sind alle diese Darstellungen gleich weit entfernt, wenn auch Forscher wie Bernhard Weiß dies nicht Wort haben wollten. Der Grund der Unvereinbarkeit ist leicht zu erkennen. Den Kern des Dogmas bildet die Zweinaturenlehre, wie sie der nizänisch-chalzedonensischen Formel zugrunde liegt. Zwei Naturen, Gott und Mensch, Eine Person — so lautet die dogmatische Formel. Der absolute Widerspruch, den sie ausdrückt, kann erträglich erscheinen, solange sie in ihrer Abstraktheit belassen wird. Sobald man aber versucht, von dem Menschen ein konkretes Bild zu zeichnen, stößt man immer auf neue Widersprüche, in denen der Grundwiderspruch zum Ausdruck kommt. Der Mensch entwickelt sich, Gott nicht; der Mensch leidet, Gott nicht; der Mensch glaubt, betet, Gott nicht; der Mensch ist endlich, Gott unendlich; der Mensch ist zeitlich, Gott ewig; der Mensch ist in seinem Wissen und Können beschränkt, Gott ist allwissend und allmächtig. Der Widerspruch, der in dem Begriff des Gottmenschen steckt, wird um

so fühlbarer, je ernsthafter der Versuch gemacht wird, von dem Menschen ein konkretes Bild zu zeichnen. Das aber ist eben die Aufgabe der Leben-Jesu-Forschung. Sie setzt ein menschliches Bewußtsein voraus, das wohl dem Glauben als Träger eines göttlichen Inhalts gilt, das aber seiner Form nach ein rein menschliches ist. Damit steht sie im diametralen Gegensatz zum Dogma, das nicht bloß inhaltlich, sondern auch formal die menschlichen Schranken sprengt. Wenn also der Glaube mit dem nizänisch-chalzedonensischen Dogma gleichgesetzt wird, muß in der Tat die Leben-Jesu-Forschung für ihn vernichtend sein, weil die Voraussetzung, auf der sie fußt, ihm diametral entgegengesetzt ist.

Es dürfte allerdings heute keinen Theologen geben, der christlichen Glauben und christologisches Dogma identifiziert. Immerhin kann man die Frage aufwerfen, ob dies nicht in gewissem Sinn auf die Theologie Karl Barths zutrifft? Man wird sich aber angesichts der dunkeln Aussagen, die auf diesem Punkte vorliegen, bescheiden müssen, nur eine unsichere Antwort geben zu können. In dem Aufsatz über „das Problem der Ethik in der Gegenwart“*) erklärt Barth: „Jesus Christus ist nicht der krönende Schlußstein im Gewölbe unseres Denkens. Jesus Christus ist nicht ein supranaturales Mirakel, das wir für wahr zu halten unternehmen könnten. Jesus Christus ist nicht das Ziel, das wir am Ende unserer Herzens-, Gewissens- und Befehrungsgeschichten vorfinden würden. Jesus Christus ist nicht eine Figur unserer Historie, zu der wir ein Verhältnis gewinnen könnten. Und Jesus Christus ist am allerwenigsten ein Gegenstand religiöser und mystischer Erlebnisse. Sofern er uns etwa das alles auch ist, ist er nicht Jesus Christus. Er ist Gott, der Mensch wird, der Schöpfer aller Dinge, der als Kindlein in der Krippe liegt. Aber dieses Wort interpretiert durch das andere: er ist der Gekreuzigte, Gestorbene, Begrabene, Niedergefahrene zur Hölle, der auferstanden ist von den Toten“. Klingt das nicht wie ein rundes Bekenntnis zum christologischen Dogma? Der menschengewordene Gott, der Schöpfer aller Dinge, der als Kind in der Krippe liegt, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, auf-

*) In der Buchausgabe „Das Wort Gottes und die Theologie“ S. 155.

erstanden von den Toten? Man kann auf vielen Punkten der Barth'schen Theologie zweifelhaft sein, wo sie einzuordnen ist, rechts oder links oder in der Mitte? Barth selbst bemüht sich eine solche Einordnung von vornherein unmöglich zu machen. Seine Theologie sei nicht ein Standpunkt, sondern ein mathematischer Punkt, auf dem man also nicht stehen könne; sie sei nicht ein Konkurrenzunternehmen zur positiven, liberalen, Ritschl'schen oder religionsgeschichtlichen Theologie, sondern eine Art Randbemerkung oder Glosse. Das mag in vieler Beziehung stimmen. Aber das runde Bekenntnis zum Dogma vom Gottmenschen hebt eine solche neutrale Stellung wieder auf und reiht Barth in die Reihe der „positiven“ Theologen ein. Mag dem sein, wie ihm will, jedenfalls erhebt sich jenem christologischen Bekenntnis gegenüber die dringende Frage, wie der einzelne dazu kommen kann, dieses Bekenntnis zu dem seinen zu machen? Wie mir scheint, gibt es nur zwei Wege. Entweder man macht die Erfahrung, daß Jesus der ist, als den ihn das Dogma beschreibt — etwa in der Weise Rählers, der ein Charakterbild Jesu zeichnen und darauf den Schluß bauen will, diesem Jesus sei auch das Andere zuzutrauen, was von ihm bezeugt werde. Aber das wäre Erlebnis- und Erfahrungstheologie, in der Barth den Krebschaden des heutigen theologischen Betriebs zu erkennen glaubt. Oder man beschreitet den Weg der Autoritätstheologie, des altprotestantischen und katholischen assensus. Aber auch das will Barth nicht Wort haben. „Jesus Christus ist nicht ein supranaturales Mirakel, das wir für wahr zu halten unternehmen könnten.“ Das klingt wie eine Verneinung des christologischen Dogmas, dessen Korrelat eben das autoritative Fürwahrhalten ist: quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. Hier bleibt also ein Rätsel zurück und zwar an entscheidender Stelle.

Aber wie steht nun Barth zur Frage der Leben-Jesu-Forschung? Aus der Bejahung des christologischen Dogma ergäbe sich, wie wir gesehen haben, die Konsequenz, daß das Recht der historischen Methode verneint würde. Aber Barth zieht diese Konsequenz nicht. Er betont vielmehr nachdrücklich, daß er das Recht der philologischen, archäologischen und historischen Erklärung der biblischen Urkunden in vollem Umfang anerkenne. Auch die historische Erforschung des Lebens Jesu

ist damit anerkannt*). Gerade Barth will ihr die volle Freiheit wahren. Mag sie zu Ergebnissen gelangen, zu welchen sie will — die Arbeit muß getan werden. Auch die radikalsten Ergebnisse dürfen nicht abschrecken. Wenn sie bei ernster, sachlicher Arbeit sich als notwendig herausstellen, so will Barth sie anerkennen. Er kann das, weil das historische Jesubild für seinen Glauben keine oder höchstens indirekte Bedeutung hat. Es hängt dies mit der dialektischen Gesamthaltung der Barth'schen Theologie zusammen. Gott und Welt stehen in demselben dialektischen Verhältnis zueinander, wie Ewigkeit und Zeit. Die Ewigkeit ist das ganz Andere im Verhältnis zur Zeit, Gott das ganz Andere im Verhältnis zur Welt und zum Menschen. Daraus ergibt sich, wie es scheint, für Barth der Schluß: die Ewigkeit ist die Krisis, die Verneinung, die Aufhebung der Zeit; Gott ist die Krisis, die Verneinung, die Aufhebung der Welt und des Menschen. Ich vermag zwar die Notwendigkeit dieses Schlusses nicht einzusehen. Daraus daß die Ewigkeit anders ist als die Zeit, scheint mir nicht zu folgen, daß sie Aufhebung der Zeit ist; daraus daß Gott anders ist, als die Welt, nicht, daß er die Verneinung, die Aufhebung, die Krisis der Welt ist. Es scheint mir hier eine Verwechslung vorzuliegen. Das Urteil „Gott ist nicht Welt“ wird umgekehrt in das andere: Gott verneint die Welt, hebt sie auf, richtet sie. Das logische Verhältnis der Begriffe Gott und Welt wird umgekehrt in ein reales Verhältnis der Realitäten Gott und Welt. Dazu kommt die Doppeldeutigkeit des Begriffs „Krisis“. Bald ist es ein sittlicher Begriff — so namentlich, wenn dafür das deutsche Wort „Gericht“ gesetzt wird, bald ein sittlich indifferenter, neutraler Begriff. Aber ich sehe von dieser Doppeldeutigkeit und von jener logischen Verwechslung ab. Es sei so: Gott ist die Krisis der Welt. Alles Weltliche, Geschichtliche, Menschliche, Seelische steht unter dem

*) Damit steht es natürlich nicht im Widerspruch, wenn Barth (Das Wort Gottes und die Theologie, S. 83) erklärt: „Auf der gleichen Linie liegt das auffallend geringe Interesse der Bibel am Biographischen, am Werden ihrer Helden. Keine ergreifende Jugend- und Bekehrungsgeschichte des Jeremia, kein Bericht vom erbaulichen Sterben des Paulus. Zum Leidwesen unserer Zeitgenossen vor allem kein „Leben Jesu“. Was hier verneint wird, ist ein bestimmter Inhalt (Biographie), aber nicht die historisch-kritische Methode.“

Gericht. Eine Heilsgeschichte gibt es nicht. Auch sie ist ja Geschichte und steht als solche unter dem Gericht. Auch eine positive Offenbarung in dem geschichtlichen Jesus kann es nicht geben. Die Frömmigkeit Jesu ist die höchste menschliche Möglichkeit: die höchste, aber doch menschlich und als menschliche steht sie unter dem Gericht. Am Kreuz wird sie gerichtet. Der verzweifelte Ruf der Gottverlassenheit ist das Eingeständnis des Gekreuzigten, daß seine Frömmigkeit gescheitert ist und erst und allein dieses Scheitern ist die Offenbarung Gottes. Nichts Positives, nicht der Lebensgehalt der Persönlichkeit Jesu, sondern nur das Negative, sein Scheitern kann uns Gott offenbaren. Die Offenbarung in Jesus ist nur ein Spezialfall der allgemeinen Offenbarung, die aus dem dialektischen Verhältnis von Gott und Welt sich ergibt. Die Verneinung alles Menschlichen ist die einzig mögliche Offenbarung des Göttlichen.

Der dialektische Grundansatz seiner Theologie ermöglicht es somit Barth, die Leben=Jesus= Forschung zu bejahen. Es ist ganz gleichgültig, zu welchen Resultaten sie kommt. Jener dialektische Ansatz, welcher die Grundlage der ganzen Theologie bildet, bleibt bei jedem Resultat gewahrt. Bejahung des Göttlichen durch Verneinung des Menschlichen — das bleibt bestehen, mag bei der wissenschaftlichen Erforschung des Lebens Jesu ein positives oder negatives oder skeptisches Resultat herauskommen. Von hier aus ist es verständlich, wie Barth die Leben=Jesus= Forschung ohne Rücksicht auf ihre möglichen Resultate bejahen kann. Eine andere Frage ist, ob er es auch darf? Und diese Frage wäre dann zu verneinen, wenn das oben zitierte Bekenntnis zum Christologischen Dogma zurecht besteht. Denn mit diesem ist die geschichtliche Behandlung der Geschichte Jesu nicht vereinbar. Auch das bleibt im Dunkeln, wie jenes Bekenntnis und der indirekte, negative Offenbarungsbegriff der dialektischen Theologie sich zueinander verhalten. Liegt jenem Bekenntnis nicht ein ganz anderer, positiver Offenbarungsbegriff zugrunde? Es bleiben hier in der Tat ungelöste Rätsel in der neuen Theologie zurück.

Und diese Rätsel werden noch vermehrt, wenn man die dunkeln Sätze über die Auferstehung Jesu hinzunimmt. Diese soll kein Faktum der Geschichte sein; sonst wäre sie dem Relativismus und Skeptizismus preisgegeben, dem alle Geschichte ausgeliefert ist. Dann

mühten „neben allerlei mehr oder weniger gläubigen Massivitäten und Flügeleien doch auch Scheintods=Betrugs=objektive und subjektive Visionshypothesen nebst spiritistischen und anthroposophischen Möglichkeiten zur Diskussion zugelassen werden“ *). Wir dürfen die Auferstehung Jesu nicht in der Geschichte suchen, sonst trifft auch uns das Wort: was suchet ihr den Lebendigen unter den Toten. Die Geschichte ist das Gebiet des Vergänglichen, des Nichtigen, des Todes. In dieser Ebene liegt die Auferstehung von den Toten nicht. Sie ist nicht ein historisches, sondern ein „unhistorisches“ Ereignis, das unhistorische Ereignis κατ' ἐξοχήν *).

Und doch wieder redet Barth mit besonderer Emphase von der Auferstehung Jesu als einer „leiblichen“. Er ist der „leiblich, körperlich, persönlich Auferstandene“ *). Das heißt doch, wenn die Worte so genommen werden, wie sie allein genommen werden können: der im Grab liegende Leib ist zu neuem Leben erweckt worden. Aber dieser Leib ist doch ein Bestandteil der irdischen, geschichtlichen Wirklichkeit — wie kann man dann sagen, die Auferstehung gehöre nicht der Geschichte an, sie sei ein unhistorisches Ereignis? Dagegen stimmt allerdings die Rede von der leiblichen Auferstehung mit dem christologischen Dogma überein, das Barth in den von uns an die Spitze gestellten Sätzen bejaht hat — freilich im Widerspruch mit der dialektischen Grundeinstellung seiner Theologie. Letzere ermöglicht Barth die Bejahung der historisch-kritischen Forschung. Das christologische Dogma hätte sie verboten.

2.

Was ergibt sich aber weiterhin für die Frage nach dem Verhältnis der Leben-Jesu-Forschung zum Glauben, wenn man die Identifikation von Glaube und Dogma, die bisher vorausgesetzt wurde, ablehnt? Dann sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden. Entweder Jesus gilt als der geschichtliche Anfänger des christlichen Glaubens, hat aber in diesem selbst keine Stelle, weder als sein Inhalt noch als sein Grund. Vielmehr hat der Glaube den Grund seiner Geltung in sich selbst. Oder aber Jesus ist nicht bloß der geschichtliche Anfänger, son-

*) Barth, Römerbrief² S. 185.

dem bleibender Gegenstand und Grund des Glaubens. Die Wahrheit des Glaubens stünde nach dieser zweiten Auffassung in der Luft, wenn sie nicht in der geschichtlichen Person Jesu ihr Fundament hätte.

Ersteres ist der Standpunkt des vulgären Rationalismus. Jesus ist Lehrer und Vorbild. Er hat die Wahrheiten des Christentums zum erstenmal verkündigt und er hat uns durch sein heiliges Leben ein Vorbild gelassen. Aber den Grund seiner Wahrheitsgeltung hat das Christentum in sich selbst. Seinen wesentlichen Inhalt bilden die drei Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Sie bilden den Besitz der natürlichen Vernunft, sind also rein rationaler Art. Ich kann die geschichtliche Person Jesu vergessen, ohne daß die Wahrheiten selbst etwas von ihrer Überzeugungskraft verlieren würden, wie der Schüler den Lehrer vergessen kann, der ihm zum erstenmal den pythagoreischen Lehrsatz demonstriert hat, ohne daß dieser Lehrsatz dadurch weniger einleuchtend für ihn werden müßte. In derselben Linie liegt die spekulative Christologie der Hegelschen Schule. Biedermanns Unterscheidung von Christusperson und Christusprinzip hat eben den Sinn, daß das Prinzip den Grund seiner Wahrheitsgeltung in sich selbst hat, nicht von der geschichtlichen Person Jesu zu Lehen nimmt. Auch die Mystik, deren innere Verwandtschaft mit der spekulativen Theologie auch auf diesem Punkte sich offenbart, bedarf des geschichtlichen Christus nicht. In der Tiefe des Seelengrunds vollzieht sich die Vereinigung mit der Gottheit und dieses Erlebnis ist von aller Geschichte unabhängig. Daran wird auch durch die Christuskontemplation der mittelalterlichen Mystiker nichts geändert. Denn diese hat keinesfalls die Bedeutung, daß das mystische Gotteserlebnis erst durch sie seine Wahrheit bekäme. Es hat sie durchaus in sich selbst.

Die rationalistische, die spekulative und die mystische Theologie haben miteinander gemeinsam, daß der geschichtlichen Person Jesu keine konstitutive Glaubensbedeutung zukommt. Ihnen steht vor allem die Ritschlsche Theologie gegenüber, welche den Glauben an die rationalen und spekulativen Beweise verloren hat und auch die fromme Erfahrung gegen den Verdacht des Illusionismus nicht gesichert glaubt, wenn sie nicht auf dem festen Boden der geschichtlichen Wirklichkeit sich aufbaut. Jesus ist hier nicht bloß der geschichtliche

Anfangspunkt des christlichen Glaubens, sondern sein bleibender Grund. So denkt man im Kreise derjenigen Theologen, welche in der christozentrischen Glaubensbegründung das wertvolle Erbe Ritschls zu sehen glauben. So urteilen heute aber auch Theologen, welche bewußt und absichtlich bei jeder Gelegenheit betonen, daß sie von Ritschl „weit abstehen“. Wenn sie trotzdem unter ausdrücklicher Preisgabe einzelner Christusworte, z. B. seiner Weissagungsworte, die „Christustatsache“ als entscheidendes Argument geltend machen, so stehen sie damit nicht weit ab von Ritschl, sondern in ungewußter und ungewollter Abhängigkeit von ihm.

3.

Was ergibt sich nun für unsere Frage aus dem einen und aus dem andern der beiden Standpunkte? Wer mit dem Rationalismus, der Spekulation und der Mystik den Gottesglauben auf sich selbst stellt, der befindet sich gegenüber der Leben-Jesu-Forschung in einer günstigen Lage. Er kann sie grundsätzlich freigeben. In seinem Glaubensstand ist er von ihr unabhängig. Sie mag Resultate ergeben, welche sie will — der Glaube trägt den Grund seiner Wahrheit in sich selbst. Er kann durch die Ergebnisse der historischen Untersuchung nicht erschüttert werden. Selbst mit dem Ergebnis der Ungeschichtlichkeit Jesu könnte er sich abfinden. Als einst Drews mit der Behauptung auftrat, Jesus habe gar nicht gelebt, waren es überraschenderweise gerade die religionsgeschichtlichen Theologen, welche unter seinen Bekämpfern in vorderster Reihe standen. Um der Wahrheit ihres Glaubens willen hätten sie das nicht nötig gehabt. Diese Theologen sind meist einst von Ritschl ausgegangen. Was sie von ihm trennte, war eben dies, daß sie die Bindung des Glaubens an die geschichtliche Person Jesu nicht glaubten festhalten zu können. Dieser Standpunkt Ritschls erschien ihnen einerseits zu unsicher, anderseits zu eng und zu beschränkt. An Stelle der besonderen Offenbarung in Christus müsse die allgemeine Offenbarung treten, wie sie der Gesamtumfang der Religionsgeschichte darbiete. Nicht der enge Bezirk der christlichen Offenbarung, sondern die ganze Breite der Religionsgeschichte müsse die Basis bilden, auf welcher der Offenbarungsglaube sich aufbaue. Wenn dem so ist, dann bildet die geschichtliche Person Jesu keine

notwendige Voraussetzung des Glaubens. Auch wenn die geschichtliche Forschung zu dem Ergebnis käme, Jesus habe nicht gelebt, so bliebe noch immer das umfassende Ganze der Religionsgeschichte als die Grundlage, welche den Offenbarungsglauben trägt. Man müßte jenes Ergebnis als einen Verlust empfinden; man müßte auf die anregende und belebende Kraft, die von dem geschichtlichen Jesus ausging, schmerzlich verzichten. Aber von grundstürzender Bedeutung für den Glauben wäre der Verlust nicht. Um seinetwillen hätten also die religionsgeschichtlichen Theologen nicht nötig gehabt, die Drewsche These zu bekämpfen. Sie konnten es aus historischen Gründen tun und haben in der That auch die historischen Schwächen der Drewschen Argumentation siegreich aufgedeckt. Aber sie haben sich doch zum Teil auch als defensores fidei gefühlt, und das war überflüssig. Genauer kann man vielleicht sagen: dem Gemeindeglauben haben sie einen Dienst erwiesen, weil dieser eben an die geschichtliche Person Jesu sich gebunden weiß. Aber ihr eigener Glaube bedurfte der Widerlegung der Drewschen These nicht oder doch nicht notwendig. Letzteres wenigstens dann nicht, wenn er über sich selbst klar war und seine eigenen Konsequenzen zog. Aber daran hat es vielfach gefehlt. Die Frage wurde nicht scharf gestellt, ob für die Begründung des Glaubens der geschichtliche Jesus notwendig sei oder nicht? Man begnügte sich mit dem allgemeinen Eindruck, daß von Jesus wertvolle religiöse Impulse ausgehen; aber man fragte nicht, ob diese Impulse für die Wahrheitsgeltung des Glaubens unentbehrlich und notwendig seien oder nicht? Und so fühlte man sich doch nicht bloß als Verteidiger des Gemeindeglaubens, sondern auch des eigenen Glaubens, indem man um jener Impulse willen die Geschichtlichkeit Jesu gegen Drews verteidigte. Hätte man die Frage nach der Notwendigkeit der Geschichte für den Glauben scharf gestellt, dann hätte auch die Erkenntnis nicht ausbleiben können, daß um des eigenen Glaubensstandpunkts willen der Kampf gegen Drews nicht notwendig gewesen wäre. Er konnte um jener religiösen Impulse willen als nützlich und wertvoll erscheinen, aber notwendig war er nicht.

Gerade der systematische Führer der religionsgeschichtlichen Schule, Ernst Troeltsch, hat es auf diesem Punkte zu keiner vollen Klarheit

gebracht. Sein Vortrag vom Jahre 1911: „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ bietet keine eindeutige Antwort. Im ersten Teil des Vortrags wird „die Schleiermacher-Ritschl-Herrmannsche Position“ aufs schroffste abgelehnt. Mit der Bedeutung Jesu für den Glauben sei es nichts — aus historischen und religiös-philosophischen Gründen. „Es ist nichts weniger als selbstverständlich, daß die religiöse Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus zu einer vollen, klaren Erkennbarkeit und zu einer unmittelbaren persönlichen Wirkung gebracht werden könne, wie der unmittelbar ergreifende Einfluß von Mensch zu Mensch. Eine solche Erfassung hat in der Tat die moderne Kritik sicherlich unmöglich gemacht, wenn sie überhaupt je möglich war.“ „Es bedarf nur des Hinzukommens der historischen Evangelienforschung und der religiös-philosophischen Bedenken, um die ganze Lehre in alle Winde zu zerstreuen.“ Im zweiten Teil aber heißt es: „somit müssen wir im Kampf der wissenschaftlichen Meinungen uns allerdings auch mit den Mitteln der historischen Wissenschaft der Tatsächlichkeit und Erkennbarkeit Jesu versichern, wenn es einen Fortbestand des Christentums geben soll. Die Antwort darauf ist von der Wissenschaft des Urchristentums im wesentlichen gegeben und die sensationellen Leugnungen werden verschwinden, wenn man sachlich an diesen Dingen arbeitet“. „Es ist für den Christen von wahrer Bedeutung, daß ein wirklicher Mensch so gelebt, geglaubt, gesiegt hat und daß von diesem wirklichen Leben her ein Strom von Kraft und Gewißheit sich bis auf ihn ergießt.“ „Die Gottesidee in ihrer Konkretheit hängt an der Anerkennung der großen Persönlichkeiten als Führer und Bürgen.“ Nun mache man Ernst mit dem Sage, daß die geschichtlichen Persönlichkeiten Bürgen sind. Das heißt doch, daß der Gottesglaube ohne diese Bürgen unsicher und ungewiß wird. Erst von ihnen geht der Strom von Kraft und Gewißheit aus, der die Gottesidee gewiß macht. Das ist ungefähr die „Schleiermacher-Ritschl-Herrmannsche Position“, die zuerst in alle Winde zerstreut ist. Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für den Glauben wird zuerst rundweg verneint, dann ziemlich unverhohlen bejaht. Weil auf diesem Punkte in der religionsgeschichtlichen Schule keine Klarheit bestand, ist es verständlich, daß sie Drews bekämpfte, nicht bloß im

Namen der Geschichte, sondern auch im Namen des Glaubens. Letzteres wäre nicht unbedingt nötig gewesen. Denn sie braucht die Geschichtlichkeit Jesu nicht, um die Wahrheit des Gottesglaubens zu begründen. Sie müßte sich daher auch durch die Behauptung der Ungeschichtlichkeit in ihrem Glauben nicht gestört fühlen. Daß sie es dennoch tut, beruht eben auf jener prinzipiellen Unklarheit, die in Troeltschs Vortrag zu charakteristischem Ausdruck kommt.

4.

Es ist jedoch nicht nur die Behauptung der Ungeschichtlichkeit Jesu, welche die Theologie vor ein Problem stellt, sondern ebenso die entgegengesetzte Behauptung einer allzugroßen Geschichtlichkeit. Es ist nämlich möglich, daß die geschichtliche Forschung ein Jesusbild zeichnet, welches ihn so sehr in die Zeitgeschichte hineinstellt, daß er uns Heutigen ganz fremd wird und wir unter dem Eindruck stehen: ein solcher Jesus hat uns nichts mehr zu sagen. Es ist jedoch klar: wer mit der rationalistischen oder spekulativen oder mystischen Theologie überzeugt ist, daß der christliche Glaube den Grund seiner Wahrheitsgeltung in sich selbst trägt, der kann auch mit einem solchen Jesusbild sich abfinden. Um seines Glaubens willen braucht er es nicht abzulehnen, wenn im übrigen zwingende historische Gründe dafür sprechen. Ein typischer Vertreter dieses Standpunktes ist Albert Schweitzer. Er zeichnet ein Jesusbild, das uns völlig fremd anmutet. Seine Auffassung ist, wie er sie nennt, die „konsequent eschatologische“. Die ganze Leben-Jesu-Forschung, wie sie in den einundeinhalb Jahrhunderten ihrer Geschichte sich entwickelt hat, ist ihm im Grunde ein großer Irrweg. Nur an einigen wenigen Punkten breche die Wahrheit durch: kraftvoll und verheißungsvoll gleich bei Reimarus, in vereinzeltten Ansätzen bei dem jungen Strauß; dann folge nach der langen und öden Strecke der „liberalen“ Leben-Jesu-Forschung Johannes Weiß, auf ihn der Skeptiker Wrede und zuletzt Schweitzer selbst. Alle anderen sehen am wirklichen historischen Jesus vorbei. Es sei viel Mühe und Fleiß, viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn, auch viel Geist, welchen diese Forscher an ihre Aufgabe gerückt haben. Es seien unter ihnen Namen von gutem Klang; selbst glänzende Namen fehlen nicht. Schleiermacher,

Hase, Chr. S. Weiße, Reim, Holzmann, Schenkel, Weizsäcker, Benschlag, Bernhard Weiß u. a. werden rühmend erwähnt. Es wird auch anerkannt, daß ihre Arbeit von beispiellosem Erfolg gekrönt war; habe doch selbst Ranke, der große Prophanhistoriker, dem Jesus der Reim, Hase, Holzmann einen Ehrenplatz in seiner Weltgeschichte eingeräumt. Aber diese Tatsache dürfe doch nicht darüber täuschen, daß all der Scharfsinn und all der Geist an ein Phantom verschwendet war. Diese Forscher sehen den wirklichen Jesus nicht. Sie wollen Jesus in unsere Zeit hineinstellen und darüber geht ihnen der Jesus seiner Zeit verloren. Ihr Fehler war, daß sie den historischen Jesus modernisierten und vergeistigten. Man dürfe nicht, wie sie es wollen, zwischen Vergänglichem und Bleibendem an der Gestalt Jesu unterscheiden. Das sei ein prinzipielles, willkürliches Verfahren. Entweder das konsequent eschatologische Verständnis oder überhaupt kein Verständnis. Man müsse Jesus so nehmen, wie er wirklich ist, als den ausschließlich eschatologisch denkenden und handelnden Messias in all seiner Herbeität und Fremdheit. Schweizer kann das, weil er in seiner Weltanschauung an keine Geschichte gebunden ist. Er verfügt über eine Metaphysik, die von der Geschichte völlig unabhängig ist, die „in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann“^{*)}. Er besitzt einen „mit dem modernen Denken gewonnenen Begriff von Gott“^{**)}, der von geschichtsloser Geltung ist. Den Kern dieser Religion bildet die Idee der sittlichen Weltvollendung. „Sie liegt in uns und ist mit dem sittlichen Willen gegeben“^{***}). Sie kann uns daher auch nicht genommen werden, mag das Jesusbild, das der Historiker zeichnet, so oder so ausfallen, uns verwandt erscheinen oder völlig fremdartig anmuten.

Trotzdem will auch Schweizer nicht ganz auf eine Bedeutung Jesu für den Glauben verzichten. „Wir haben das unmittelbare Empfinden, daß seine Persönlichkeit, trotz alles Fremdartigen und Rätselhaften, allen Zeiten, solange die Welt steht, mögen sich die Anschauungen und Erkenntnisse noch so sehr wandeln, etwas Großes zu sagen hat und darum eine weitgehende Bereicherung auch unserer

^{*)} Schweizer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ²S. 512.

^{**) a. a. O., S. 520.}

^{***}) a. a. O., S. 640.

Religion bildet*)." Man wird zugeben können, daß diese Aussage sich noch innerhalb des von Schweitzer gezogenen Rahmens bewegt. Mag immerhin „unsere Religion“ die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst tragen — dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß sie von der Geschichte her eine Bereicherung erfährt. Doch gilt dies eben unter dem psychologischen Gesichtspunkt. Es ist aber notwendig, von dem psychologischen den kritischen Gesichtspunkt zu unterscheiden. Für Schweitzer fließt anscheinend beides ineinander. Anders, wenn man beides auseinanderhält und im Unterschied von der psychologischen die kritische Frage stellt, worauf die Wahrheitsgeltung des Glaubens beruht? Dann muß, wenn anders die oben zitierten Sätze Schweitzers über die Selbständigkeit der Religion gelten sollen, die Geschichte ausschalten. Dann ist der nachträgliche Refers auf die Geschichte eine Inkonssequenz. Schweitzer geht aber noch weiter. Indem er die Bedeutung der Geschichte für den Glauben näher bestimmt, erklärt er: „In Wirklichkeit vermag er für uns nicht eine Autorität der Erkenntnis, sondern nur eine des Willens zu sein. Seine Bestimmung kann nur darin liegen, daß er als ein gewaltiger Geist Motive des Wollens und Hoffens, die wir und unsere Umgebung nicht in uns tragen und bewegen, auf eine Höhe und zu einer Klärung bringt, die sie, wenn wir auf uns allein angewiesen wären und nicht unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit ständen, nicht erzielen würden“**). Hier fragt man sich, inwiefern die Autorität für die Erkenntnis abgelehnt und dann doch von einer „Klärung“ geredet wird? Hat es die Klärung denn nicht mit der Erkenntnis zu tun? Was ist sie anderes, als eben Klärung der Erkenntnis? Jedenfalls aber geht die Klärung, die jetzt von Jesus erwartet wird, über die „Bereicherung“, von der zuerst die Rede war, hinaus. Kann aber wirklich die Geschichte dem Glauben Klärung bringen? Sie mag ihn bereichern, aber kann sie ihn auch klären? Letzteres auch dann, wenn der Glaube, wie Schweitzer will, auf sich selbst steht? Wird nicht die Klarheit, die er in sich selbst hat, eher getrübt, wenn geschichtliche Motive auf ihn einwirken? Wird er dann nicht komplizierter und damit weniger klar und deutlich? Aber mag dem

*) a. a. O., S. 633f.

**) a. a. O., S. 636.

sein, wie ihm will, die Hauptfrage, die sich aufdrängt, ist die, wie denn von der Gestalt Jesu die beschriebenen Wirkungen ausgehen können — trotz ihrer Fremdheit und Rätselhaftigkeit? Man muß, antwortet Schweitzer, in der Weltanschauung Jesu zweierlei unterscheiden: den Urgedanken und das Vorstellungsmaterial, in dem er sich ausprägt. Jenes ist das Hoffen und Wollen einer ethischen Weltvollendung, wie überhaupt der Kern jeder Persönlichkeit und das Fundament jeder Weltanschauung der sittliche Wille ist. Das Vorstellungsmaterial dagegen ist die primitive spätjüdische Metaphysik, welche Jesus von der Apokalypstik übernommen hat. Auch das gehört zum Vorstellungsmaterial, daß Jesus eine übernatürliche Endvollendung erwartet hat, während wir die Endvollendung nur als Resultat der sittlichen Arbeit begreifen können*). Wer das ganze umfangreiche Werk Schweitzers studiert hat, wird diese Sätze nicht ohne Staunen lesen können. Immer und immer wieder wird der „liberalen“ Leben-Jesu-Forschung als ihr fundamentaler Fehler vorgehalten, daß sie ihren Helden vergeistigt und modernisiert, indem sie zwischen Vergänglichem und Bleibendem in seiner Verkündigung unterscheidet. Und jetzt? Was ist denn die Rede von dem Urgedanken und dem Vorstellungsmaterial Anderes, als die verpönte Unterscheidung von Bleibendem und Vergänglichem? Schweitzer tut hier genau dasselbe, was er seinen „liberalen“ Gegnern vorwirft. Auch er stellt den Jesus seiner Zeit in unsere Zeit hinein, aber auch er nicht den ganzen Jesus: das Vorstellungsmaterial läßt er dahinten nur den „Urgedanken“ nimmt er herüber. Ja, er gibt der Unterscheidung eine Tragweite, welche sie bei den Gegnern von ferne nicht hat. Jesus habe die Endvollendung als eine übernatürlich sich realisierende gedacht, während wir sie nur als das Resultat der sittlichen Arbeit begreifen können. Ich meine, das geht über den Unterschied im „Vorstellungsmaterial“ weit hinaus. Wenn Jesus alles von Gott erwartet, wir von unserer sittlichen Arbeit, so ist das wahrlich kein Unterschied bloß im „Vorstellungsmaterial“, sondern in der religiösen Grundanschauung selbst. Es ist also Schweitzer doch nicht gelungen, den historischen Jesus in unsere Zeit herein-

*) a. a. O., S. 639.

zustellen, da selbst der „Urgebanke“ seines Jesus doch noch etwas Anderes ist, als unsere sittliche Weltanschauung. Daraus folgt, daß er seine doch mißlungene Modernisierung des Jesusbildes besser unterlassen hätte. Er hätte sie ja auch gar nicht nötig, weil seine Weltanschauung in sich ruht und der Geschichte gar nicht bedarf.

5.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung hat sich ergeben, daß die rationalistische, spekulative und mystische, ebenso auch die religionsgeschichtliche Theologie die Leben-Jesu-Forschung grundsätzlich freigeben kann, weil sie die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus überhaupt nicht bedarf. Weder die Behauptung der Ungeschichtlichkeit noch die allzu großer Geschichtlichkeit müßte sie scheuen, wenn diese Behauptungen mit zwingenden historischen Gründen bewiesen werden könnten, was freilich entfernt nicht der Fall ist. Doch fragt sich, ob nicht an dem gewonnenen Ergebnis Eine Einschränkung anzubringen ist? Lassen sich nicht auch Resultate der historischen Untersuchung denken, die mit jeder, auch einer hinsichtlich ihrer Begründung völlig geschichtsfreien Theologie unvereinbar wären? In der That wird man so über den Forscher urteilen müssen, der als Anfänger der ganzen Leben-Jesu-Bewegung gelten kann: Hermann Samuel Reimarus. Albert Schweitzer sieht in ihm den Vorläufer der konsequenten Eschatologie und spendet ihm deshalb überschwengliches Lob. Er feiert ihn als einen Historiker von Gottes Gnaden und sein Buch als ein Meisterwerk der Weltliteratur. E. Günther in seinem grundgelehrten, scharfsinnigen Buch über die Christologie des 19. Jahrhunderts führt die Lobsprüche Schweitzers auf ihr richtiges Maß zurück, ohne seinerseits die für ihre Zeit große und eigenartige Leistung des Fragmentisten zu verkennen. Mag man im übrigen hierüber denken, wie man will: kein Zweifel kann darüber bestehen, daß die Ergebnisse, zu denen Reimarus gelangt, für den Glauben auch dann tödlich sind, wenn er auf jede historische Begründung verzichtet. Wenn Jesus wirklich ein politischer Schwärmer und Intriguant war, wenn seine Jünger, um ihr bequemes Leben fortsetzen zu können, den Beichnam Jesu stahlen und der Welt weismachten, er sei auferstanden, wenn hiernach

die ganze weltgeschichtliche Erscheinung des Christentums auf einen plumpen Betrug zurückging, so ist das mit der sittlichen Gottesidee des Christentums, wie immer diese auch begründet werden möge, nicht vereinbar. Sieht man aber von solchen extremen Theorien, die auch unter dem historischen Gesichtspunkt schlechthin unhaltbar sind, ab, so wird es dabei sein Bewenden haben, daß der rational oder religiös, aber geschichtslos begründete Gottesglaube der Leben-Jesu-Forschung völlig freie Bahn läßt.

6.

Ein wirkliches, ernstes Problem entsteht erst für eine Theologie, welche den christlichen Gottesglauben auf die geschichtliche Person Jesu zu begründen sucht: also vor allem für die Theologie Ritschls. Man denkt vielleicht vor Ritschl an Schleiermacher und seine Tendenz auf christozentrische Dogmatik. Aber Fundament der Christologie ist bei Schleiermacher nicht das neutestamentliche Jesusbild, sondern das christlich-fromme Bewußtsein. Der Konflikt zwischen historischer Untersuchung der neutestamentlichen Berichte und dem christlich-frommen Bewußtsein, kürzer der Konflikt zwischen Geschichte und Glaube besteht also für Schleiermacher nicht, da von den beiden Faktoren, die in Konflikt geraten könnten, nur der eine vorhanden ist: das christlich-fromme Bewußtsein. Dieses kommt für das ganze Christusbild auf, das „als eine Gesamttat und als ein Gesamtbesitz in der Gemeinde besteht“^{*)}. Freilich hat Schleiermacher auch über das Leben Jesu gelesen und lange nach seinem Tode, im Jahre 1864 ist seine Vorlesung veröffentlicht worden. Aber mit dem „Leben Jesu“ legt er nicht etwa das Fundament für die dogmatische Christologie. Diese steht vielmehr von vornherein fest und das „Leben Jesu“ ist nur die nachträgliche, mit dialektischer Virtuosität durchgeführte Angleichung des Geschichtlichen an das Dogmatische.

Ganz anders Ritschl. Für ihn ist der in den neutestamentlichen Schriften bezeugte Christus der Grund, der den Glauben trägt. Für ihn muß daher die Leben-Jesu-Forschung und die mit ihr gegebene Kritik der neutestamentlichen Quellen eine ganz andere Be-

^{*)} Schleiermacher, Der christliche Glaube², § 88, 3.

deutung gewinnen, als für Schleiermacher, der am christlich-frommen Bewußtsein die ausreichende Bürgschaft seines Glaubens hat. Zwar fehlt das, was Schleiermacher christlich-frommes Bewußtsein nennt, auch bei Ritschl nicht. Er meint den geschichtlichen Christus nicht als ein brutales, nacktes Faktum, dem man sich einfach zu beugen hat. Einen solchen blöden Historismus hat er nie gemeint. Vielmehr meint er die Geschichte so, wie sie im frommen Bewußtsein sich reflektiert, so wie sie in der glaubenden Gemeinde erlebt wird. Aber allerdings: hinter dem Erleben steht als sein Objekt die Geschichte, genauer der geschichtliche, im Neuen Testament bezeugte Christus. In ihm sieht Ritschl die maßgebende Offenbarung Gottes und insofern den ausschließlichen Erkenntnisgrund der Theologie. Und zwar sind es hauptsächlich folgende Züge des neutestamentlichen Christusbildes, welche seinen Offenbarungscharakter verbürgen. In der dienenden Liebe Christi offenbart sich die Liebe Gottes, seine „Gnade und Treue“; in Jesu Leidensgeduld, durch welche er den Widerstand der Welt innerlich überwindet, offenbart sich Gottes Macht über die Welt. Liebe und Macht sind die beiden Hauptmerkmale des christlichen Gottesgedankens. Indem Jesus in seinem Berufswirken beides nicht bloß verkündigt, sondern durch die Tat verwirklicht, ist er die vollendete Offenbarung Gottes. Beides aber, Jesu vollendetes Liebeswirken und seine in der Leidensgeduld ausgeübte geistige Welt-herrschaft faßt Ritschl zusammen in dem Titel der „Gottheit Christi“, den metaphysischen Sinn dieses Titels umsetzend ins Ethische. Man kann zweifeln, ob diese Terminologie eine glückliche war; man kann noch mit mehr Recht zweifeln, ob die Leidensgeduld Jesu als eine Darstellung der göttlichen Weltbeherrschung verstanden werden kann. Aber darauf kommt es in unserem Zusammenhang nicht an. Das Entscheidende ist, daß Ritschl den energischen Versuch macht, an dem neutestamentlichen Jesus die Züge aufzuzeigen, die den gottsuchenden Menschen zu dem Bekenntnis des Glaubens bringen können: hier redet Gott mit mir.

Wenn man sich das vergegenwärtigt, dann zeigt sich auch, welches Problem hier aus der Arbeit der Leben-Jesu-Forschung erwächst. Oder wie wäre es, wenn diese Forschung zu dem Ergebnis käme, daß gerade die Züge des Jesusbildes ungeschichtlich sind, an welche

der Glaube sich hält? Die rationale Begründung des christlichen Gottesglaubens kann sich, wie wir gesehen haben, nahezu mit jedem Ergebnis der historischen Untersuchung abfinden, auch mit dem der Ungeschichtlichkeit Jesu wie mit dem der allzu großen Geschichtlichkeit. Ritschls Begründung kann das nicht. Für sie wären beide Ergebnisse tödlich. Es hülfe auch nichts, wenn man den historischen Nachweis erbrächte, daß jene Ergebnisse falsch sein; daß Jesus vielmehr gelebt hat und der gewesen ist, den der Glaube braucht. Schon die abstrakte Möglichkeit, daß jene Leugnung doch Recht haben könnte, hat für den Glauben etwas Störendes. Was ihn bedroht, sind nicht bloß die etwaigen historischen Resultate, sondern die historische Methode. Denn in ihrem Wesen liegt, daß sie in den seltensten Fällen dasjenige Maß von Gewißheit erreicht, dessen der Glaube bedürfte, wenn er auf die Geschichte sich gründen will. Es ist vielleicht zuviel gesagt, wenn oft im Tone der Selbstverständlichkeit versichert wird, daß die historische Forschung sich nur auf der Skala größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit bewege, aber nie die Stufe der Gewißheit erreiche. Schon im Jahr 1893 hat Eberhard Vischer in seinem klaren und umsichtigen Aufsatz: „Die geschichtliche Gewißheit und der Glaube an Jesus Christus“*) gezeigt, daß es doch auch Fälle gibt, in denen der Historiker von Gewißheit reden kann. Er hat aber allerdings hinzugefügt, daß gerade die Geschichte Jesu zu diesen Fällen nicht gehört. Ihrer will er sich auf anderem Wege vergewissern. Wer am neutestamentlichen Zeugnis von Christus die Erfahrung mache, daß hier Gott mit ihm rede, der müsse auch den Schluß ziehen, daß hinter jenem Zeugnis eine geschichtliche Persönlichkeit stehe, die in einzigartiger Weise die Offenbarung Gottes war. Man muß freilich fragen, ob jene am neutestamentlichen Zeugnis von Christus gemachte Erfahrung nicht vielmehr die Überzeugung von der Wirklichkeit der bezeugten Persönlichkeit schon voraussetzt, statt daß sie, wie Eberhard Vischer will, durch einen nachträglichen Schluß erst gewonnen wird? Aber mag dem sein, wie ihm will — das geht aus dem Vischerschen Aufsatz unwiderleglich hervor, daß eine Gewißheit, vielleicht müßte man im Unterschied von Vischer

*) Z. Th. R., Jahrgang 8.

genauer sagen: eine absolute Gewißheit um die Geschichtlichkeit Jesu mit historischen Mitteln nicht zu erreichen ist. Zwar wird Karl Holl Recht haben, wenn er im Hinblick auf die Originalität des Gottesgedankens Jesu erklärt, daß ihr gegenüber die Frage, ob Jesus wirklich gelebt habe, zur blanken Lächerlichkeit werde. „Als ob ein derartiger Gottesgedanke, der alles umstößt, was die Menschheit bis dahin über Gott gedacht hat, von selbst aus dem dumpfen Gefühl der Massen hätte emporsteigen können. Als ob, um ihn zu fassen, nicht ein Einzelter, ein ganz Ungewöhnlicher hergehörte, einer, der auf dem scharfen Grat, wo Göttliches und Teufliches sich scheiden, zu wandeln verstand. Denn auf solcher Höhe, auf der den ernsthaften Durchschnittsmenschen ein Herzklopfen überfällt, bewegt sich jedes Wort, das Jesus gesprochen hat“^{*)}. Wenn ein Historiker wie Holl so urteilt, so kann man fragen, ob nicht auch in der Jesusfrage mit historischen Mitteln absolute Gewißheit zu gewinnen sei? Man wird aber nicht übersehen, daß jene Sätze das Resultat einer gelehrten religionsgeschichtlichen Vergleichung sind, das nur von Gelehrten nachgeprüft werden kann. Wäre es nicht in abstracto denkbar, daß eine wiederholte gelehrte Untersuchung doch zu einem anderen Resultat gelangen würde? Diese abstrakte Möglichkeit hat für gewöhnlich nichts zu bedeuten. Aber anders wird es, wenn von dem Ergebnis einer historischen Untersuchung große positive Werte abhängen, vollends wenn ich meine ganze Weltanschauung, meinen ganzen religiösen Glauben auf sie gründen soll. Dann bekommt jene Möglichkeit, die für gewöhnlich nichts Störendes hat, sofort ein ungeahntes Gewicht. Das hat schon Lessing empfunden und in den bekannten Sätzen zum Ausdruck gebracht: „wir alle glauben, daß ein Alexander gelebt hat, welcher in kurzer Zeit fast ganz Asien besiegte. Aber wer wollte auf diesen Glauben hin irgend etwas von großem dauerhaften Belange, dessen Verlust nicht zu ersetzen wäre, wagen? Wer wollte diesem Glauben zufolge aller Kenntnis auf ewig abschwören, die mit diesem Glauben stritte? Ich wahrlich nicht. Ich habe ißt gegen Alexander und seine Siege nichts einzuwenden: aber es wäre doch möglich, daß sie sich ebensowohl auf ein bloßes

^{*)} Zeitschrift für systematische Theologie 1924, S. 405.

Gedicht des Chörilos, welcher den Alexander überall begleitete gründeten, wie die zehnjährige Belagerung von Troja auf weiter nichts als auf die Gedichte Homers sich gründet“. Damit hat Lessing präzise formuliert, welches Problem in der historischen Begründung des Glaubens steckt. Die Schwierigkeit erwächst nicht erst aus gewissen Resultaten. Sie liegt schon vorher in der Methode.

Wie hat nun Ritschl, der als erster die geschichtliche Begründung des Glaubens bewußt und ausschließlich vertreten hat, sich mit jenem Problem auseinandergesetzt? Offenbar hat er dasselbe nicht in seiner ganzen Tragweite empfunden und deshalb auch nirgends eine zusammenhängende und grundsätzliche Auseinandersetzung mit demselben unternommen. Man kann vielleicht sagen: er war eine zu positive Natur, um das in aller historischen Forschung stehende skeptische Element zu empfinden. Es genügt ihm, sich in die Gemeinde „einzurechnen“ und den Glauben der Gemeinde theologisch zu formulieren. Vom Standpunkt des Gemeindeglaubens aus ist es gesprochen, wenn Ritschl erklärt: „im Christentum ist die Offenbarung in dem Sohne Gottes der feste Punkt für alle Erkenntnis und für alles religiöse Handeln“ *). Diesen Satz hat Ritschl mit Aufbietung seiner ganzen systematischen Kraft und seiner ganzen historischen Gelehrsamkeit in dem dreibändigen Werk über Rechtfertigung und Versöhnung durchgeführt. Dagegen hat er nicht das Bedürfnis gefühlt, ihn zu der Einsicht in die Relativität aller historischen Erkenntnis in Beziehung zu setzen.

Das ist bei denen anders geworden, welche die geschichtliche Begründung des Glaubens mit Ritschl teilten. Sie konnten dem Problem nicht mehr in dem Maße aus dem Wege gehen, wie das Ritschl möglich war. Von manchen wurde es sogar mit besonderer Lebhaftigkeit empfunden. Rähler vertritt hinsichtlich der Leben-Jesu-Forschung einen historischen Skeptizismus, der sich bis zu dem Satze versteigt, der Jesus der Evangelien könnte ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 sein. Herrmann hat immer wieder betont, daß die historische Forschung nicht mehr als den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit zu erreichen vermöge. Und von Häring

*) Rechtfertigung und Versöhnung * III, 192.

stammt die bekannte Formulierung: „gäbe es Gewißheit des Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe“? Günther in seinem schon erwähnten Buche über die Christologie macht die Frage Häring's sich zu eigen, muß sich aber von A. Schweizer belehren lassen, daß er damit einer gefährlichen Sophisterei zustimme. Allerdings sei ein geschichtlicher Beweis für die Ungeschichtlichkeit Jesu nicht zu erbringen, aber Häring und Günther merken nicht, daß ein zwingender Beweis für die Geschichtlichkeit Jesu ebenfalls nicht zu führen sei. Darin hat sich jedoch der Kritiker getäuscht. Häring und Günther haben das wohl „gemerkt“. Sie wissen vielmehr genau, daß ein Beweis auch für die Geschichtlichkeit nicht zu erbringen ist, und wollen nur betonen, daß ein gegenteiliger Beweis auch für die Ungeschichtlichkeit nicht zu erbringen sei. Für den gegenwärtigen Zusammenhang kommt das erstere in Betracht: ein zwingender Beweis für die Geschichtlichkeit kann nicht geführt werden, das verbietet die Relativität des historischen Erkennens. Ist es trotzdem möglich, auf die Geschichte seinen Glauben zu gründen? Das ist das Problem, vor das wir gestellt sind. Ganz scharf formuliert lautet es so: der Glaube bedarf absoluter Gewißheit; geschichtliche Forschung bietet nur relative Gewißheit. Wie kann trotzdem der Glaube auf die Geschichte sich gründen?

7.

Rähler sucht das Problem dadurch zu lösen, daß er den historischen Jesus der historischen Skepsis preisgibt und an seine Stelle als Fundament des Glaubens den ganzen „gepredigten und geglaubten“ Christus setzt. Das Neue Testament enthält ja nicht bloß die Evangelien, welche das Lebensbild Jesu zeichnen, sondern auch die apostolischen Briefe; in ihnen haben wir das ursprüngliche und authentische Glaubenszeugnis von der in Christus gegebenen Offenbarung. Ja auch die Evangelien selbst sind im Grunde nicht historische Berichte, sondern religiöse Zeugnisse. Und eben dieses Glaubenszeugnis von Christus, das uns in untrennbarer Einheit Evangelien und Briefe darbieten, ist das Datum der Wirklichkeit, das für jeden

unmittelbar zugänglich ist. Es kommt nur darauf an, dem Zeugnis der biblischen Männer sein Herz zu öffnen; dann entsteht unmittelbare Gewißheit um die geschichtliche Gottesoffenbarung, ohne das Mittelglied der historischen Forschung, das den Menschen der Gegenwart von dem historischen Jesus trennt und ein unmittelbares Verhältnis zu ihm nicht entstehen läßt.

Man wird dieser Forderung eines unmittelbaren Verhältnisses zustimmen und doch zweifeln können, ob die Formel vom gepredigten und geglaubten Christus zur Lösung des Problems zureichend ist. Es liegt ihr der berechtigte Gedanke zu Grund, daß jede weltgeschichtliche Persönlichkeit nur von den geistigen Wirkungen aus verstanden werden kann, die von ihr ausgehen. Zumal der Religionsstifter kann nur vom Glauben der Religionsgenossen aus begriffen werden, Christus also vom Glauben der Gemeinde aus und zwar primär der Urgemeinde, welche am direktesten und unmittelbarsten seine Wirkung erlebt hat. Aber dieser Gedanke für sich allein genügt zur Lösung der Schwierigkeit nicht. Schließlich ist es dem Frommen nicht um den gepredigten und geglaubten, sondern um den wirklichen Christus zu tun. Natürlich will auch Rähler den wirklichen Christus. Der gepredigte und geglaubte ist ihm eben der wirkliche. Aber das möchten wir eben wissen, wie wir dazu kommen können, den von den Aposteln gepredigten Christus mit all seinen hohen Prädikaten als den wirklichen zu glauben, wie wir in dem Offenbarungszeugnis die wirkliche Offenbarung erfassen können. Das wäre nur möglich, wenn an dem gepredigten Christus diejenigen Züge herausgehoben würden, an denen für uns der Wirklichkeitseindruck haftet. Das tut aber Rähler wenigstens grundsätzlich nicht. Fundament des Glaubens ist ihm der „ganze biblische Christus“.

Dies — der „ganze biblische Christus“ — ist neben dem „gepredigten und geglaubten Christus“ die zweite Formel, durch welche Rähler den „sogenannten historischen Jesus“ ersetzt. Zum „ganzen biblischen Christus“ rechnet er dann alles, was im Neuen Testament von Christus bezeugt wird: Präexistenz, Jungfrauengeburt, Wunderwirken, leibliche Auferstehung, leibliche Himmelfahrt. Alles das gehöre zum biblischen Christus und bilde in seiner untrennbaren Einheit den unentbehrlichen Glaubensgrund. Herrmann in seinem Aufsatz „Der

historische Christus der Grund unseres Glaubens“*) hat hiergegen eingewendet, die aufgezählten Prädikate können, was ihre Bedeutung für den Glauben anlangt, unmöglich in Eine Linie gestellt werden. Man müsse unterscheiden zwischen Glaubensinhalt und Glaubensgrund und innerhalb des „ganzen biblischen Christus“ diejenigen Merkmale herausstellen, welche den Glauben tragen als sein Grund, und von ihnen diejenigen unterscheiden, welche nur seinen Inhalt bilden, aber nicht seinen Grund. Rähler hat diese Unterscheidung von Grund und Inhalt abgelehnt und darauf beharrt, alles was im Begriff des ganzen biblischen Christus zusammengefaßt sei, gehöre auch zum Glaubensgrund. Damit hat er die Lösung des Problems sich selber verbaut. Oder wie soll der Christ von heute sich von der Wahrheit aller jener Aussagen über Präexistenz, Jungfrauengeburt, Himmelfahrt usw. überzeugen? Entweder er nimmt sie ohne innere Überführung einfach auf die äußere Autorität des Schriftbuchstabens hin an — dann hat man den dogmatischen assensus des katholischen Glaubensbegriffs. Oder man schlägt das Verfahren ein, das Rähler selbst gelegentlich empfiehlt: man möge zunächst aus den Evangelien ein Charakterbild Jesu schöpfen und werde dann auf diesem Wege weiterhin dazu kommen, den apostolischen Lehrschriften zuzugestehen, diesem Jesus könne man zutrauen, was sie weiter von ihm zeugen. Es ist aber klar, daß Rähler damit genau dasselbe tut, was er Herrmann gegenüber ablehnt: auch er unterscheidet jetzt zwischen Glaubensinhalt und Glaubensgrund. Zu einer einheitlichen Lösung kommt also Rähler nicht.

8.

Ist eine solche bei Herrmann erreicht? Mit der Unterscheidung von Glaubensinhalt und Glaubensgrund hat er Rähler gegenüber zweifellos Recht. Aber was ist nun sein „Glaubensgrund“? Herrmann ist mit Rähler darin einverstanden, daß die historische Forschung dieser Grund nicht sein kann. „Was nur für die Gelehrten vorhanden ist, was historisches Problem ist und mit vieler Mühe nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hat nicht die Gewalt, den Glauben

*) Z. Th. R. 1892, S. 232 ff.

zu wecken oder zu begründen“*). „Diese Tatsache (Jesus Christus) darf nicht erst durch historische Kunst aus der neutestamentlichen Überlieferung erschlossen werden sollen“**). „Das durch geschichtliche Forschung festgestellte Urteil würde nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Dem christlichen Glauben aber ist es gewiß, daß Jesus gelebt hat als der Mensch, der mit seiner Botschaft eines Reiches Gottes den Menschen die Möglichkeit eines ewigen Lebens eröffnet und der zugleich sich bewußt war, daß das Dasein seiner Person in ihrem Leben und Sterben für alle, die nicht an ihm vorübergingen, dieses Reich Gottes verwirklichen werde. Die Gewißheit, daß dies nicht die Züge eines Ideals sind, mit denen man eine sagenhafte Gestalt geschmückt hat, sondern die wirklichen Ansprüche eines kraft- und friedevollen Menschen, geht aus historischer Forschung nicht hervor“***). Zwar ist auch sie für den Glauben nicht wertlos. Einmal hat sie den Wert, daß sie dem Glauben falsche Stützen hinwegnimmt. Wer z. B. meint, seinen Glauben auf einzelne historische Ereignisse, wie die Tatsache der Auferweckung gründen zu können, den kann die historische Arbeit davon überführen, daß er auf falschem Wege ist. „Zweitens kann die historische Arbeit auch zu Resultaten führen, die der Glaube nicht unbeachtet lassen kann. Es kann mir nicht gleichgültig sein, wenn eine verständige Kritik der Quellen mir nachweist, wo ein Wort Jesu durch das Mißverstehen eines Berichterstatters verdunkelt wird, oder in welchem der parallelen Berichte die ursprünglichere Form der Überlieferung zu erkennen ist. Es ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß solche Ergebnisse mit der Zeit zu der Evidenz gelangen, die sie für die Gemeinde nutzbar macht“†). Das sind einzelne Beispiele, an denen Herrmann den Wert der historischen Forschung auch für den Glauben veranschaulicht. Aber davon abgesehen ist er der Meinung, daß die historische Forschung das Leben des Glaubens nicht berührt. Sie kann das, was ihn erweckt und begründet weder herstellen noch hinwegnehmen.

*) J. Th. R. 1892, S. 251.

**) a. a. O., S. 253.

***) Der Verkehr des Christen mit Gott ², S. 184.

†) J. Th. R. 1892, S. 252.

Aber was ist dann das, was ihn „erweckt und begründet“, die Offenbarungstatsache, welche den Glauben trägt? Die Herrmannsche Formel lautet: das innere Leben Jesu. Nicht der „ganze biblische Christus“, wie Rähler will. „Denn der um seine Existenz ringende Glaube muß etwas haben, was ihm als Wirklichkeit sichtbar bleibt und ihn hält in den Momenten, wo er zum letzten greifen muß. Diesen Dienst kann ihm Christus im Glanze seiner Herrlichkeit, die der durch ihn erlöste Mensch sehen lernt, nicht leisten. Denn das als Wirklichkeit sehen, heißt eben in der Kraft des Glaubens stehen. Das ist der Inhalt des Glaubens, aber nicht sein letzter Grund. Wenn wir es als solchen gebrauchen, werden wir doch wieder dazu verleitet, etwas äußerlich anzunehmen, was uns innerlich fremd ist. Das ist aber katholischer Glaube, der doch schließlich nur bestehen kann, wenn ihn der Apparat der katholischen Kirche umgibt“*). Jenes letzte aber, an das der Glaube sich hält, wenn ihm vieles am „ganzen biblischen Christus“ entschwindet, nennt Herrmann das „innere Leben Jesu“. Man kann zweifeln, ob die Formel eine glückliche ist, weil doch nicht bloß das rein Innerliche an der Person Jesu für den Glauben von Bedeutung ist, sondern auch sein Tun und sein Schicksal, was beides auch in die äußere Erscheinung tritt, vor allem sein Kreuz. Aber darin hat Herrmann zweifellos Recht, daß er innerhalb des Ganzen der neutestamentlichen Überlieferung nach dem Einen sucht, was den Glauben als sein letzter Grund trägt.

Immerhin bleibt auf diesem Punkt auch bei Herrmann noch eine Unklarheit zurück. Es erhebt sich die Frage, wie wir denn der Tatsache, die Herrmann als inneres Leben Jesu bezeichnet, als einer wirklichen Tatsache der Geschichte gewiß werden können. Im „Verkehr des Christen mit Gott“ sagt Herrmann: „Die Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu gründet sich für den Gläubigen immer auf die Bedeutung, die die Kunde von Jesus für ihn gewonnen hat. Erst nachdem er sich diese als eine zweifelloose Tatsache seines Lebens zu Herzen genommen hat, tritt dasjenige, woraus sich die geschichtliche Wirklichkeit Jesu bezeugt, klar und anschaulich für ihn

*) a. a. O., S. 251.

hervor. Der assensus zu dem geschichtlich Berichteten, der überhaupt innerhalb des Glaubens eine Stelle hat, geht also nicht der fiducia vorher als ein Werk des Menschen, sondern als eine Wirkung der den Glauben begründenden Tatsache ist er mit der fiducia verbunden“ *). „Wenn uns einmal die Augen dafür aufgegangen sind, was es für uns bedeutet, daß er für uns vorhanden ist, und was wir sein würden ohne ihn, so bemerken wir auch die Lebensfrische des geschichtlichen Bildes Jesu und die Ohnmacht des Zweifels an seiner geschichtlichen Treue“ **). Hiernach scheint es, als würde die Bejahung der Geschichtlichkeit Jesu den Glauben schon voraussetzen. Die Evidenz der geschichtlichen Wirklichkeit gründet sich für den Gläubigen auf die Bedeutung, welche die Kunde von Jesus für ihn gewonnen hat; dann erst gewinnt die Kunde Wahrheit für ihn. Erst die Bedeutung, dann die Wahrheit (der Geschichte). Erst muß uns das Auge dafür aufgehen, was das Jesusbild für uns bedeutet, dann erst schwindet der Zweifel an der geschichtlichen Treue des Bildes. Der geschichtliche assensus ist ein Bestandteil der fiducia, ist „mit ihr verbunden“, geht ihr aber nicht voraus, nicht logisch und nicht zeitlich.

Aber dem stehen nun doch anders lautende Aussagen gegenüber. Es sei erinnert an die schon oben angeführte Erklärung: „der um seine Existenz kämpfende Glaube muß etwas haben, was ihm als etwas Wirkliches sichtbar bleibt und ihn hält in den Momenten, wo er zum letzten greifen muß“. Wenn der Glaube um seine Existenz kämpft, so wird das, was ihn aufrichtet, nicht wieder eine Tatsache sein können, deren Bejahung selbst auf dem Glauben beruht. Er wird etwas brauchen, das ihm als Wirkliches sichtbar bleibt, auch wenn er selbst sich in seiner Existenz bedroht sieht. Ausdrücklich erklärt Herrmann: „wenn unser Glaube sich zu dieser Höhe (Gedanke des Erhöhten) erhoben hat, wird es uns immer wieder nötig, daß wir die Tatsache auffuchen, die der noch nicht glaubende, aber Gott suchende Mensch fassen und als die machtvolle Offenbarung Gottes erfahren kann, das persönliche Leben Jesu oder den geschichtlichen Christus“ ***). Also noch nicht der glaubende, sondern

*) Berlehr 2, S. 184. **) a. a. O., S. 186. ***) J. Th. R. 1892, S. 261.

nur der Gott suchende Mensch ist hier als Bedingung für die Bejahung der Geschichtlichkeit Jesu vorausgesetzt. Dem entspricht es, wenn vorher gesagt ist: „das Bild des inneren Lebens Jesu, das uns das Neue Testament darreicht, ist so beschaffen, daß es den nach Gott verlangenden Menschen festhält und ihn davon überzeugt, daß in ihm etwas geschichtlich Wirkliches wiedergegeben sei, obwohl es aller sonstigen Erfahrung widerspricht“ *). Also wiederum: Voraussetzung für die Bejahung der Geschichtlichkeit Jesu ist nicht der glaubende, sondern nur der nach Gott verlangende Mensch. Wenn man aber fragt, was denn an dem neutestamentlichen Christusbild das sei, das den Gott suchenden Menschen von seiner Wirklichkeit überführt, so lautet die Antwort: „zu einem Zeugnis der Wirklichkeit wird uns dieses Bild, weil es uns durch die Anschaulichkeit seiner sittlichen Größe jede Möglichkeit einer Kritik entzieht und deshalb keinen Anhalt für die Meinung bietet, daß es von Menschen unserer Art erfonnen sei, sondern uns zur tiefsten Ehrfurcht zwingt“ **). Also wiederum nicht der Heilsglaube ist es, der zur Überzeugung von der Geschichtlichkeit des Jesusbildes nötig wäre, sondern lediglich der Eindruck der Ehrfurcht gebietenden sittlichen Hoheit jenes Bilds. Es stehen sich also bei Herrmann auf dem letzten entscheidenden Punkt zwei Anschauungen gegenüber: nach der einen ist es nur der Glaube, der die Wahrheit des biblischen Jesusbilds bejahen kann; nach der anderen genügt schon das aufrichtige Verlangen des gottsuchenden Menschen. Das größere Recht dürfte auf seiten dieser zweiten Anschauung liegen. Die Wirklichkeitsüberzeugung gegenüber dem neutestamentlichen Christusbild ist nicht einfach mit dem Glauben identisch oder in ihm eingeschlossen, sondern geht ihm logisch voraus. Nur wenn ich dem wirklichen Christus gegenüberstehe, kann ich den Vertrauensakt wagen, den der Glaube in sich schließt. Wäre der neutestamentliche Christus ein Idealbild der Sage, so könnte ich die Vertrauensfrage gar nicht vernehmen, die nur eine wirkliche, nicht eine erdichtete Tatsache mir stellt. Aber worauf beruht nun jene Überzeugung von der geschichtlichen Wirklichkeit selbst? Genügt schon der Hinweis auf die sittliche Größe des Jesusbilds, um die Über-

*) a. a. O., S. 256.

**) a. a. O., S. 256.

zeugung seiner Geschichtlichkeit zu begründen? Gewiß wird dieser Hinweis ein entscheidendes Argument sein. Aber ob er für sich allein genügt? Wäre es schlechtthin undenkbar, daß von Menschen, die ihres Abstands vom sittlichen Ideal sich klar bewußt sind, eben als Kontrast zur eigenen sittlichen Unvollkommenheit ein solches sittliches Idealbild entworfen wurde? Gewiß, sobald man in das konkrete Jesusbild des Neuen Testaments sich vertieft, wird man eine solche Entstehung mit voller Überzeugung verneinen dürfen. Aber jene abstrakte Möglichkeit hat gerade hier, wo es das Höchste gilt, die Wahrheit des christlichen Glaubens, jenes Störende, das Lessing in klassischer Weise zum Ausdruck gebracht hat. Wie kann eine Tatsache der Vergangenheit, die als solche doch Gegenstand der historischen Forschung ist, zum Grund unseres gegenwärtigen Glaubens werden? Das ist das Problem, das noch immer zurückbleibt.

9.

Eine besondere Lösung bietet Karl Heim. Auch er vertritt, wie Ritschl, Röhler, Herrmann die chrisozentrische Begründung des Glaubens, indem er sie zugleich in sein eigenartiges philosophisches System einordnet. Wir leben alle, ob wir wollen oder nicht, in einem Widerstreit zweier Welten. Die eine ist die Welt der Erfahrung, welche von der Wissenschaft erforscht wird und welche nach vorwärts und rückwärts ins Unendliche sich ausdehnt. In dieser Welt gibt es nur relative Größen. Auch Christus ist, sofern er den Gegenstand der geschichtlichen Forschung bildet, ein Glied in diesem Relationszusammenhang. Er hat an dem relativen Charakter aller Erfahrungsgegenstände, die von der Wissenschaft bearbeitet werden, teil. Aber diese Erfahrungswelt ist nicht die ganze Wirklichkeit. Sie ist nur eine Abstraktion. Neben und hinter ihr steht die Welt der schicksalhaften Ursetzungen. Daß ich der bin, der ich bin, und nicht ein anderer, daß ich jetzt bin und daß ich hier bin, das ist wissenschaftlich, kausal nicht zu erklären. Das ist eine Ursetzung, die allen mich kausal bedingenden Zusammenhängen logisch vorausgeht. Sie kommt aus einer anderen Dimension, als die kausalen Zusammenhänge, welche die Wissenschaft feststellt. In Analogie zu diesen Ursetzungen des Ich, Jetzt und Hier steht auch diejenige schicksalhafte

Ursetzung, welche mich mit Christus verknüpft. Solange ich das neutestamentliche Christusbild historisch untersuche, hat es mir für mein inneres Leben nichts zu sagen. Erst muß aus der Dimension der Ewigkeit ein Lichtstrahl auf dieses Bild fallen und meine Seele treffen, dann weiß ich: ich kann nur entweder der Stimme Christi folgen, sein Jünger werden, mein eigenes Leben in seiner Nachfolge verlieren; oder ich kann ihm widerstreben, wider den Stachel lösen, dann irre ich schuldbeladen in der Fremde. Ebenso souverän wie die Setzung des Ich und Jetzt kommt die Stimme des unbedingten Sollens über uns, die wir unter dem Eindruck der Person Jesu vernehmen. Wir haben ihn nicht erwählt, sondern er hat uns erwählt. Er ist das Fundament, das wir nicht selbst legen, sondern das schon festliegt.

Ist nun damit das Problem gelöst? Zunächst darf nicht übersehen werden, daß zwischen den beiden Arten der Ursetzung doch ein fundamentaler Unterschied besteht. Der Setzung des Ich, Jetzt und Hier kann ich mich nicht entziehen. Sie liegt zeitlich und logisch vor meinem Bewußtsein. Ich finde sie einfach vor. Mit Jesus ist es anders. Ihm gegenüber ist eine bewußte Entscheidung möglich. Er stellt mich vor die Wahl, ob ich für oder wider ihn mich entscheiden will. Entscheide ich für ihn, so geschieht es freilich, weil der „Akzent der Ewigkeit“ auf seinem Bilde liegt. Ich erfahre einen Einbruch aus einer anderen Dimension, den ich, wenn ich will, eine Ursetzung nennen kann. Aber diese Setzung ist von ganz anderer Art als die des Ich, Jetzt und Hier. Die eine ist unwiderstehlich, die andere beruht auf freier Entscheidung.

Die letztere aber ist nur möglich, wenn ich von der Geschichtlichkeit des Jesusbilds überzeugt sein kann. Ein Idealbild der Sage, ein Produkt der Gemeindegemotik, eine als solche durchschaute Kultlegende fordert mich zu keiner Entscheidung heraus. Es fehlt dabei der Ernst der Wirklichkeit. Ja noch mehr. Schon dies, daß ich aus dem neutestamentlichen Jesusbild den Klang der Ewigkeit vernehme, schließt als Voraussetzung die Überzeugung in sich, daß Jesus geschichtliche Wirklichkeit ist. Aus einem Gebilde der Phantastie könnte ich diesen Klang nicht vernehmen. Und wenn ich ihn vernommen hätte, müßte er mir als Illusion erscheinen, sobald ich dahinter

käme, daß dem Bilde die Wirklichkeit fehlt. Wie komme ich zu der Überzeugung von der Geschichtlichkeit des neustamentlichen Jesusbilds — das ist die Frage, auf die auch Heim die Antwort schuldig bleibt oder vielmehr, die er gar nicht stellt, weil jener Akzent der Ewigkeit ihm beides zu verbürgen scheint: die Geschichtlichkeit Jesu und seinen Offenbarungswert. In Wirklichkeit setzt dieser jene logisch voraus.

10.

Eine ganz andersartige Lösung versucht Wobbermin in seinem Aufsatz: „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft“^{*)}. Seine Lösung beruht auf der Unterscheidung von Geschichte und Historie. Unter letzterer versteht er die wissenschaftlich erforschte Geschichte und zieht daraus den Schluß, daß alles Historische von relativer und hypothetischer Art ist. „Für den Bereich des Historischen gibt es nur Wahrscheinlichkeit; grundsätzlich und bedingungslos bleibt das Historische im Rahmen der Wahrscheinlichkeit. Wohl gibt es sehr verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit, und wohl kann unter günstigen Verhältnissen die Wahrscheinlichkeit so gesteigert und gefestigt werden, daß sie für den gewöhnlichen Sprachgebrauch kurzerhand als ‚Sicherheit‘ bezeichnet werden darf. Aber diese sogenannte ‚Sicherheit‘ ist doch immer nur relative Sicherheit und also, genau gesprochen, nicht Sicherheit, sondern eben das erreichbar höchste Maß von Wahrscheinlichkeit“^{**)}. Daraus zieht nun Wobbermin weiterhin die Konsequenz, daß der Glaube sich nicht auf die Historie gründen kann. Der Glaube braucht nicht Wahrscheinlichkeit, sondern Gewißheit. „Die ganze ‚Leben-Jesu-Bewegung‘ ist und bleibt ein ‚Holzweg‘, soweit sie nämlich mit dem Anspruch auftritt, das tragende Fundament für den christlichen Glauben zu liefern“^{***}). Bestünde dieser Anspruch zu Recht, so wäre ja der Glaube von den Forschungsergebnissen der Historiker abhängig, bliebe also wie diese relativer und hypothetischer Art und bliebe außerdem für die große Mehrzahl der Gläubigen notwendig Autoritätsglaube.

Aber von der Historie unterscheidet sich die Geschichte. „Das Wesen der Geschichte ist nämlich nicht damit und darin erschöpft,

*) J. Th. R. 1911. Ergänzungsheft.

**) a. a. O., S. 5.

***) a. a. O., S. 21.

daß sie geschichtliche Überlieferung bietet — Überlieferung, die der Vergangenheit angehört und für die Gegenwart nur den Wert der Erinnerung an Vergangenes hat. Nein, die Geschichte reicht in die Gegenwart hinein und wirkt sich in der Gegenwart aus — und zwar nicht bloß durch einzelne Überlieferungen, sondern durch den Tatbestand der Geschichte selbst^{*)}). So ist auch der „geschichtliche“ Christus nicht eine erst durch historische Forschung festzustellende Größe. Sondern er ist „der Christus, dessen Bild unmittelbar aus dem Neuen Testament jedem Leser entgegentritt, wie es denn auch durch die ganze Geschichte der Christenheit hin in dieser Weise wirksam gewesen ist und auch heute wie in der Christenheit selbst so im Missionsgebiet ebenso wirksam ist“^{**)}). Um seinen Begriff der Geschichtlichkeit deutlich zu machen, gebraucht Wobbermin wiederholt das Beispiel des gegenwärtigen Deutschen Reichs. „Daß ich ein Deutscher, ein Angehöriger des Deutschen Reiches bin, das ist ein geschichtlicher Tatbestand. Jede Reflexion auf die Gründung und den weiteren ‚Ablauf‘ des Deutschen Reichs kann dabei außer Betracht bleiben. Jener geschichtliche Tatbestand ist davon ganz unabhängig“^{***)}). Und noch einmal: „das Deutsche Reich ist eine geschichtliche Größe von unmittelbarer geschichtlicher Tatsächlichkeit; diese geschichtliche Größe ist von der Frage nach der Entstehung des Deutschen Reiches ganz unabhängig. Wie immer es mit dieser Entstehung sich verhalten haben mag, das Deutsche Reich ist eine der Erfahrung unmittelbar zugängliche Größe“^{†)}). So ist „für die religiöse Erfahrung das neutestamentliche Christusbild eine unmittelbar gegebene Größe; sie bewährt ihren Wert und ihre Wirklichkeit durch ihre Wirkung auf das sittlich-religiöse Leben“^{††)}). Man kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß dieses Gleichnis hinkt und zwar gerade am entscheidenden Punkt. Das Deutsche Reich ist eine gegenwärtige, Christus eine vergangene Größe: gegenwärtig ist nur das Christusbild. Anders ausgedrückt: das Deutsche Reich ist mir nicht durch eine Überlieferung, sondern unmittelbar gegeben; zwischen Christus und mir steht eine Überlieferung, das Neue Testament. Darüber daß ich Deutscher bin, eine historische

*) a. a. D., S. 7.

**) a. a. D., S. 21.

***) a. a. D., S. 10.

†) a. a. D., S. 75.

††) a. a. D., S. 75 f.

Untersuchung anzustellen wäre sinnlos. Der Gestalt Christi gegenüber besteht diese Sinnlosigkeit nicht.

Wobbermin sieht es allerdings so an, daß seinem „geschichtlichen Christus“ gegenüber die historische Frage nicht aufgeworfen werden könne. Unter dem Titel „geschichtlicher Christus“ faßt er folgende Züge des neutestamentlichen Christusbildes zusammen: „seine ethische Liebesgesinnung in ihrer Reinheit und Kraft, seine Willenseinheit mit dem himmlischen Vater und seine Erhebung zum Vater nach erlittenem Kreuzestode“ *). Das seien die entscheidenden Züge des Christusbildes, die durch die ganze Geschichte des Christentums bis in die Gegenwart herein wirksam waren. Wenn dagegen weitere Einzelheiten und Einzelzüge als konstitutiv für das Christusbild in Anspruch genommen würden, so würde es aufhören, eine wirkliche geschichtliche Größe zu sein „da ihre Berücksichtigung notwendig zu historischen Fragestellungen und historischen Einzelproblemen führen würde“ **). Man sieht indessen nicht ein, warum nicht auch jene Grundzüge zu „historischen Fragestellungen“ führen sollten? Die historische Forschung kennt keine Schlagbäume. Sie macht vor den Einzelzügen nicht Halt; sie macht aber auch vor dem Gesamtbild nicht Halt. Es hilft nichts, daß man das letztere „geschichtlich“ nennt und nicht „historisch“. Fast sieht es aus, als betrachte Wobbermin seine Terminologie als eine Schutzwehr gegen neugierige, unbequeme Fragen der Historie.

Dazu kommt, daß der Begriff des Geschichtlichen bei Wobbermin kein ganz eindeutiger ist. Zunächst wird versichert, die Geschichte reiche in die Gegenwart herein und wirke sich in der Gegenwart aus und zwar nicht bloß durch einzelne Überlieferungen, sondern durch den Tatbestand der Geschichte selbst ***). Hier wird also zwischen Überlieferung und Tatbestand unterschieden. Das „Geschichtliche“ ist dann natürlich der Tatbestand, also auf den „geschichtlichen Christus“ angewendet, ist dieser nicht die neutestamentliche Überlieferung von Christus, sondern die hinter ihr stehende wirkliche Person. Ausdrücklich sagt Wobbermin, es gehöre zur christlichen Glaubensüberzeugung, daß hinter dem neutestamentlichen Christusbild ein konkretes

*) a. a. D., S. 23.

**) a. a. D., S. 26.

***) a. a. D., S. 7.

Personleben stehe, das nach seiner Erhöhung zum Vater als Herr und Heiland der Christenheit fortlebe und fortwirke*). An anderer Stelle aber wird Herrmann getadelt, daß er sich nicht damit zufrieden gebe, das Bild Jesu Christi nach Maßgabe seines Eindrucks auf die Umgebung zu zeichnen, sondern versuche hinter diesen Tatbestand zurückzugehen und die ihm entsprechenden Regungen des Selbstbewußtseins Jesu selbst aufzuzeigen**). Aber was tut Herrmann damit Anderes, als daß er hinter dem Tatbestand der Überlieferung den wirklichen Tatbestand zu erfassen sucht, d. h. eben das, was auch sein Kritiker zuerst befürwortet hatte? Jetzt aber, in der Kritik Herrmanns, scheint Geschichte und Überlieferung, Christus und Christusbild ineinander zu fließen. Dasselbe ist der Fall, wenn Wobbermin erklärt: „Für die religiöse Erfahrung ist das newtestamentliche Christusbild eine unmittelbar gegebene Größe, sie bewährt ihren Wert und ihre Wirklichkeit durch ihre Wirkung auf das sittlich-religiöse Leben“***). Allein das Christusbild ist eine unmittelbar gegebene Größe auch abgesehen von aller religiösen Erfahrung. Was der angeführte Satz ausspricht, gilt von Christus selbst, nicht vom Christusbild.

Wenn freilich der wirkliche Christus eben für die religiöse Erfahrung, für den Glauben vorhanden sein soll, so erhebt sich auch Wobbermin gegenüber die Frage, ob der Glaube die Überzeugung von der Geschichtlichkeit des Christusbilds nicht schon voraussetzt? Kann ich auf Christus hin den Glauben wagen, ehe ich überzeugt bin, daß er eine wirkliche Gestalt der wirklichen Geschichte ist? Wäre er ein Phantasiegebilde der Sage, könnte ich dann mein Vertrauen auf ihn setzen? Es fehlte ihm ja dann das, woran dem Glauben alles liegt: die Wirklichkeit. Hat hier nicht Herrmann recht, wenn er — wenigstens nach der einen von ihm vertretenen Gedankenreihe — meint, die Gestalt Christi müsse auch dem Auge des noch nicht glaubenden, aber Gott suchenden Menschen sichtbar sein und zwar als unzweifelhafte Wirklichkeit?

*) a. a. D., S. 79.

**) a. a. D., S. 42.

***) a. a. D., S. 75.

11.

Alle bisher besprochenen Theologen, Ritschl, Röhler, Herrmann, Heim, Wobbermin sind darin einig, daß die historische Forschung als solche nicht das Fundament des Glaubens bilden könne und zwar aus dem doppelten Grunde nicht: weil die historische Forschung immer nur relative, nie absolute Gewißheit zu bieten vermag und weil sonst die Mehrzahl der Gläubigen in eine dem allgemeinen Priestertum widersprechende Abhängigkeit von den Gelehrten geraten würde. Dieses Ergebnis, in dem sie einig sind, ist freilich nur ein negatives. Aber in diesem Negativen haben sie zweifellos Recht. Dieser Eindruck kann nur verstärkt werden, wenn man die neueste Phase der Evangelienforschung, die sogenannte formgeschichtliche Methode ins Auge faßt. Ihre Vertreter, Bultmann, A. L. Schmidt, Dibelius, Bertram stellen sie der früheren literar-kritischen und religionsgeschichtlichen Methode gegenüber. Nicht als wollten sie die beiden letzteren ausschließen. Auch sie machen von den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung Gebrauch und sie setzen ein bestimmtes Ergebnis der literar-kritischen Methode, die sogenannte Zweiquellenhypothese, als auch für sie gültig voraus. Sie halten den Beweis für erbracht, daß unseren drei Synoptikern zwei Quellen zugrunde liegen: unser Markusevangelium und die sogenannte Logienquelle, welche dann Matthäus und Lukas mit der Markusquelle zusammengearbeitet haben. Aber sie teilen nicht mehr die schon von Brede bekämpfte Meinung, daß die evangelische Geschichte so verlaufen sein müsse, wie es die „Rahmenerzählung“ des Markus vorschreibt, und sie glauben hinter die Entstehung der Sammlungen (Mt. Mt. Luf.) noch weiter nach rückwärts vordringen und die Entstehung auch der einzelnen Stoffe begreifen zu können. Dazu dient ihnen die Aufstellung bestimmter Stilformen, die sie in den synoptischen Evangelien zu beobachten glauben. So unterscheidet Dibelius Paradigmen (z. B. Mt. 2, 1—3, 6) und Novellen (z. B. Mt. 4, 35—5, 43); so glaubt Bertram in der Leidensgeschichte eine Reihe von „Kultlegenden“ zu erkennen, die sich an ein dürres historisches Gerippe angelehnt haben. So konstruiert Bultmann einen Stil der Wundererzählungen und verwendet ihn als kritischen Maßstab,

nach dem bestimmte dem Stil nicht entsprechende Bestandteile der Erzählungen ausgeschieden werden: z. B. in der Geschichte vom Gelähmten Mt. 2, 1—12 das Gespräch über die Sündenvergebung 5^b—10. So führt R. L. Schmidt den Nachweis, daß die ganze Rahmenerzählung des Markus mit der ursprünglichen Überlieferung nichts zu tun habe und erst nachträglich vom Erzähler an die überlieferten Einzelstoffe herangebracht worden sei. Die Motive, denen die einzelnen Stoffe ihre Formung verdanken, seien die Bedürfnisse der Mission, der Predigt, der Katechese, des Kultus, der Gemeindegammatik, der Apologetik.

Grundsätzlich sind es rein historische Gesichtspunkte, die für die formgeschichtliche Untersuchung maßgebend sind. Nur vereinzelt stößt man auf Abschweifungen ins religionsphilosophische und dogmatische Gebiet. Es ist insbesondere Bertram, der hierzu neigt. Am Schluß seiner Schrift „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult“ erklärt er: „Für uns handelt es sich um das Problem: Geschichte und Religion. Das sind zwei Größen, die sich schlechthin ausschließen.“ Er begründet dies so: „Geschichte als Entwicklung, als ewig Werdendes steht der Religion, dem ewig Seienden, dem Absoluten gegenüber.“ Kann man aber wirklich den Gegensatz so bestimmen? Die Religion sei das ewig Seiende. Ist sie nicht auch ein Werdendes, die Religion als Ganzes und die einzelne geschichtliche Religion? Die Religion sei das Absolute — wirklich die Religion? Das Objekt der Religion, Gott, mag man so nennen, aber auch die Religion, die doch menschliches Erleben ist? Bertram fährt dann weiter fort: „Und doch gehen diese beiden Größen im Christentum eine Verbindung ein. Darin liegt der besondere Wert des Christentums als geschichtlicher Religion“. Aber wie ist das möglich, wenn doch Religion und Geschichte sich ausschließen? Und wie kann vollends der besondere Wert des Christentums darin liegen, daß es die zwei sich ausschließenden Größen zusammenbringt? Ist das dann nicht vielmehr ein Mangel des Christentums, statt ein Vorzug? Auch noch nach einer anderen Seite greift Bertram in das religionsphilosophische Gebiet hinüber. „Die Martyrien, sagt er, sind Ereignisse der wirklichen Geschichte; die Passion Jesu ist das gewiß auch, aber sie ist mehr, sie ist übergeschichtlich geworden, indem

sie die Kultlerzählung der Christenheit geworden ist.“ Könnte man nicht ebensogut sagen: sie ist nicht mehr, sondern weniger, denn sie ist ungeschichtlich geworden. Was Bertram übergeschichtlich nennt, könnte man ungefähr auch ungeschichtlich nennen: es ist Produkt der Kultlegende, also ungeschichtlich. Oder ist die Meinung Bertrams die, welche Zülicher aus seinem Buche heraushört, daß die Kultgeschichte im Vergleich mit der „wirklichen“ Geschichte die höhere, wahrere sei? In derselben Richtung liegt es, wenn Bertram schreibt: „wir dürfen, wenn anders wir zu den Quellen der christlichen Frömmigkeit vordringen wollen, nicht nur uns bestreben, einen ‚historischen Kern‘ aus der Überlieferung herauszuschälen, sondern wir müssen die Überlieferung als Ganzes nehmen, wie sie ist, müssen uns aber ihres Charakters als kultischer Überlieferung bewußt werden. Mit dieser wissenschaftlichen Anerkennung des frommen Gemeindestandpunkts ist die historische Kritik nicht aufgehoben, sondern nur in ihrer Bedeutung für die Religion begrenzt“. Was heißt nun das: „wissenschaftliche Anerkennung des frommen Gemeindestandpunkts“? Heißt es, daß der fromme Gemeindestandpunkt historisch erklärt ist als aus frommen Bedürfnissen entstandene Legende? Aber das wäre doch keine „Anerkennung“, sondern eher eine Erledigung. Die „Anerkennung“ kann nur darin bestehen, daß das Recht des frommen Gemeindestandpunkts bejaht wird und das würde wiederum zu dem Ergebnis führen, daß die Kultlegende eine höhere Wahrheit darstellt als der „historische Kern“, den die historische Kritik aus der Überlieferung herauschält. Die Legende die höhere Wahrheit — was ist das für ein Wahrheitsbegriff, der hier zugrunde liegt? Es wäre dringend nötig, dieses Dunkel durch scharfe Begriffsbestimmungen aufzuhellen. Einstweilen bleiben hier Unklarheiten zurück, mit denen wir jedoch die formgeschichtliche Methode als solche nicht belasten dürfen. Sie selbst ist eine rein historische Methode, die mit den genannten Abschweifungen ins religionsphilosophische Gebiet nichts zu tun hat.

Eine andere Frage ist freilich die, ob sie die Aufgabe, die sie sich gestellt hat, zu lösen vermag und ob überhaupt die Aufgabe, die Entstehung der evangelischen Überlieferung aus den Interessen der Gemeinde heraus zu verstehen, richtig gestellt ist? Es liegt nicht im Rahmen unseres Themas, diese historische Frage zu beantworten,

wenn ich auch nicht unerwähnt lassen will, daß ein Historiker wie Karl Holl gerade unter dem historischen Gesichtspunkt die formgeschichtliche Methode rundweg ablehnt*). Die Frage, die uns hier beschäftigt, ist die, ob die Methode für die Christozentrische Glaubensbegründung als Grundlage dienen könnte und diese Frage kann nur verneint werden. Zwar sind die Resultate der formgeschichtlichen Forschung jedenfalls zum Teil derart, daß sie einer Christozentrischen Theologie wenigstens nicht widersprechen. Wenn A. L. Schmidt in seinem gründlichen, scharfsinnigen Buch „der Rahmen der Geschichte Jesu“ zu dem Ergebnis kommt, daß dieser Rahmen nicht der geschichtliche sei, sondern Arbeit des Evangelisten, so folgt daraus nur, daß es heute nicht mehr möglich ist, von dem äußeren Verlauf des Lebens Jesu sich ein Bild zu machen; ein Charakterbild Jesu zu gewinnen bliebe immer noch möglich und das allein ist es, woran der Glaube letztlich hängt. Anders ist es mit den Resultaten Bultmanns und Bertrams. Was bei Bultmann nach Abzug aller „idealen Szenen“, aller „Legenden“, aller kultischen, apologetischen, dogmatischen Gemeindebildungen als geschichtlicher Kern übrig bleibt, ist so wenig und so dürftig, daß der Glaube nichts damit anfangen kann. Man kann es verstehen, daß Bultmann bei der Theologie Karl Barths ein Gegengewicht gegen seine historische Skepsis zu finden versucht hat. Auch was bei Bertram von der Leidensgeschichte übrig bleibt: die Erinnerung an ein letztes Mahl, die Stunde des Zagens in Gethsemane, die Gefangennahme, das Verhör vor Juden und Heiden und die Kreuzigung — ist ein dürres historisches Gerippe, das dem Glauben nicht bietet, was er braucht. Man kann es wiederum verstehen, daß Bertram geneigt scheint, die Kultlegende, in welcher das historische Gerippe erst Fleisch und Blut gewinnt, als die höhere, wahre Geschichte zu werten, mit der die „wirkliche“ Geschichte nicht konkurrieren kann. Aber auch abgesehen von allen Resultaten ist es schon die Methode an sich, welche es verbietet, auf die formgeschichtliche Forschung den Glauben gründen zu wollen. Der allgemeine Eindruck, daß die historische Arbeit den Glauben nicht zu begründen vermag, wird nur bestätigt

*) Karl Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte. 3. f. hist. Th. 1924, S. 387 ff.

und verstärkt, wenn man speziell die formgeschichtliche Methode ins Auge faßt. Ist es angesichts dieser Tatsache nicht geboten, auf die Geschichte als Grundlage des Glaubens überhaupt zu verzichten oder besteht dennoch die Möglichkeit, die geschichtliche Begründung festzuhalten?

12.

Ich glaube in der Tat, daß diese Möglichkeit besteht. Um dies zu zeigen, ist es zunächst nötig präzise zu sagen, was mit der „Geschichte“ gemeint ist, die als Offenbarungsgeschichte den Glauben tragen soll? Die Antwort lautet: der geschichtliche Christus. Aber was ist mit dem „geschichtlichen Christus“ gemeint? Mit dieser Frage stehen wir noch einmal vor dem Gegensatz von Rähler und Herrmann. Beide stimmen darin überein, daß sie den geschichtlichen Christus als den Grund des Glaubens bezeichnen. Beide stimmen auch darin überein, daß sie unter dem geschichtlichen Christus nicht ein Bild des „historischen Jesus“ verstehen, das mit den Mitteln historischer Kunst aus den Quellen erhoben und hinter den Quellen konstruiert wird. Aber der Gegensatz beginnt, wenn man fragt, was denn nun positiv unter dem geschichtlichen Christus zu verstehen sei? Dann antwortet Herrmann: das innere Leben Jesu — nicht das, welches die einführende Kunst des Historikers glaubt zeichnen zu können, sondern das, welches dem Auge des gottsuchenden Menschen als Wirklichkeit entgegentritt. Rähler antwortet: der ganze biblische Christus. Zu ihm rechnet er alles, was im Neuen Testament von ihm bezeugt wird: nicht bloß das Reden und Tun, das Leben und Sterben des auf Erden wandelnden Jesus, sondern auch die Präexistenz, die Jungfrauengeburt, die Wunder, die Auferstehung, die Himmelfahrt. Daß diese Inhaltsbestimmung Rählers nur unter Voraussetzung des katholischen Glaubensbegriffs festgehalten werden kann, ist schon oben gezeigt worden. Die Herrmannsche Formel verdient dem gegenüber entschieden den Vorzug, wird aber so umzuformen sein, daß auch das in die äußere Erscheinung tretende Handeln und Leiden zum Ausdruck kommt. Dies ist der Fall, wenn man den geschichtlichen Christus mit dem irdischen Heilandsleben Jesu und den von ihm ausgehenden geistigen Wirkungen gleichsetzt. Aber welches sind im Einzelnen die Züge des Heilandsbildes, die

für den Glauben Bedeutung haben? Das erste Merkmal ist Jesu Einheit mit dem Vater. Gott ist für ihn eine Wirklichkeit, gewisser als die sichtbare, greifbare Sinnenwelt, gewisser als die eigene Existenz. Gott erfüllt seine Seele; Gott beherrscht sein Denken, Reden und Tun. Das zweite ist seine sittliche Majestät. Zwar „gut“ im Vollsinn des Worts nennt er nur Gott, nicht sich selbst, weil er noch Kämpfender, Ringender ist. Aber nie zeigt sein Leben einen Augenblick, in welchem das Kämpfen zum Unterliegen wird. Durch keinen Schatten von Schuld ist sein Bewußtsein getrübt. Mit völliger Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit stellt er sich allein den andern, die „arg“ sind, gegenüber. Er ist es nicht. Das dritte steht in Kontrastharmonie zum zweiten: trotz seiner sittlichen Hoheit neigt er sich erbarmend zu den Verlorenen. Jesus der Sünderheiland — dieses Bild hat sich unauslöschlich in Herz und Gedächtnis der Seinen geprägt. Er ist gekommen zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Und in dem allem, Einheit mit Gott, sittliche Majestät, Liebe zu den Sündern weiß er sich als den Gesandten Gottes, als den Sohn, der den Vater offenbart.

Das sind die Züge des Heilandsbilds. Ihnen entsprechen die Wirkungen, die von ihm ausgehen. Er stellt den Menschen unerbittlich vor die Wirklichkeit Gottes, in welcher er selber lebt, vor den Gott des Gerichts und der Gnade. Durch seine sittliche Majestät beugt er die in Sünde Verstrickten und weckt ihr Schuldbewußtsein auf. Durch seine Sünderliebe, in welcher er die Sünderliebe Gottes zu spüren gibt, richtet er die Gebeugten wieder auf und führt die durch ihre Schuld Getrennten in die Gemeinschaft mit Gott zurück. Dadurch wird er ihr Versöhner. Und in der Gemeinschaft mit ihm und seinem Vater bricht sich die Macht, von der sie gefangen sind. Dadurch wird er ihr Erlöser. So hat es die urchristliche Gemeinde an ihm erlebt und dieses Erleben setzt sich in seiner Gemeinde durch die Jahrhunderte fort und reicht bis in die Gegenwart herein.

Wenn der „geschichtliche Christus“ in dieser Weise auf die irdische Heilandspersönlichkeit Jesu und die von ihr ausgehenden Wirkungen gedeutet wird, dann hat die Offenbarungsgeschichte die innere Einheit, deren der Glaube bedarf und dann allein hat sie auch die geistige Art, ohne welche der Glaube nicht entstehen kann. Zuerst die innere

Einheit. Der „ganze biblische Christus“ ist zunächst ein Aggregat von Aussagen, welchem die innere Einheit fehlt. Christus ist der Präexistente, der wunderbar Erzeugte, der große Wundertäter, der Auferstandene, Aufgefahrene, zur Rechten Gottes Erhöhte. Ein solches Aggregat von Aussagen bietet dem suchenden Glauben keinen Punkt, auf dem er einsehen kann. Erst muß das einheitliche Band aufgezeigt werden, das alle jene Aussagen verknüpft. Das irdische Heilandsleben ist dieses Band. An ihm müssen jene anderen Aussagen gemessen werden. Ob alle auf diesem Weg sich vergewissern lassen, ist eine Frage für sich. Aber darüber ist kein Zweifel, daß nur so die Offenbarungsgeschichte die innere Einheit gewinnen kann, ohne die der Glaube nicht bestehen kann. Und neben der inneren Einheit verbürgt das Heilandsleben die geistige Art des Glaubensobjekts. Nur sie ermöglicht es, daß das Objekt dem geistigen Auge des Menschen sichtbar werden und innerlich von ihm angeeignet und erlebt werden kann. Bei bloß äußeren Tatsachen ist das nicht möglich. Irgendeine Wundertat Jesu, seine wunderbare Erzeugung, das Leerwerden des Grabs, die Wiederbelebung des im Grabe liegenden Leibs — solche Einzeltatsachen des äußeren Geschehens können nicht zur unmittelbaren Anschauung gebracht werden. Das kann nur mit dem geistigen Gehalt der Persönlichkeit geschehen. Auch aus diesem Grunde ist es notwendig, an dem biblischen Zeugnis von Christus seine geistige Persönlichkeit herauszuheben.

13.

Aber wie können wir des so bestimmten Inhalts der Offenbarungsgeschichte als einer Wirklichkeit gewiß werden? Diese Frage zerlegt sich in die Doppelfrage: wie können wir der Geschichte gewiß werden und wie dessen, daß in dieser Geschichte Gott sich offenbart? Man kann allerdings zweifeln, ob die beiden Fragen überhaupt zu trennen sind? Ist es nicht zuletzt ein und derselbe Glaubensakt, in welchem sowohl die Geschichtlichkeit als die Offenbarungsbedeutung der Geschichte sich vergewissert? Unter dem psychologischen Gesichtspunkt wird dies wohl in den meisten Fällen zutreffen. Unter dem Eindruck des lebendigen, in der Gemeinde von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Christuszeugnisses entsteht

beides zugleich: die Gewißheit, daß die evangelische Geschichte in ihrem Kern zuverlässig ist und die Gewißheit, daß diese Geschichte die Offenbarung Gottes ist. Aber wenn man nicht fragt, wie der Glaube psychologisch entsteht, sondern worauf seine Wahrheitsgeltung beruht, also nicht die psychologische, sondern die kritische Frage stellt, liegt die Sache doch anders. Wenn man nämlich jenen einheitlichen, beide Gewißheiten in sich schließenden Glaubensakt auf seine logische Struktur hin untersucht, so wird man finden, daß doch bewußt oder unbewußt die Gewißheit der Geschichtlichkeit die logische Voraussetzung für die Offenbarungsbedeutung der Geschichte bildet. Ohne jene stünde diese in der Luft. Wenn Jesus gar nicht gelebt hat oder wenn er nicht der gewesen ist, als der er im neutestamentlichen Glaubenszeugnis erscheint, dann kann er auch dem Glauben keine Stütze sein. Die Bejahung der Geschichtlichkeit ist das logische prius. Wenn Christus Grund des Glaubens sein soll, dann kann die Überzeugung von seiner Geschichtlichkeit nicht wieder auf dem Glauben beruhen. Sonst dreht man sich im Kreise herum: wie werde ich des Glaubens gewiß? Durch die Geschichte. Aber wie werde ich der Geschichte gewiß? Durch den Glauben. Das ist ein offener Zirkel. Es muß, wenn man mit der These von Christus als dem Grund des Glaubens Ernst macht, eine Gewißheit um Christus noch vor und abgesehen vom Glauben geben. Es bleibt also doch bei den beiden Fragen: wie werde ich der Geschichtlichkeit der Geschichte Christi gewiß? Und wie werde ich der in dieser Geschichte gegebenen Offenbarung Gottes gewiß? Und zwar ist die erste Frage die logische Voraussetzung der zweiten.

Beginnen wir also mit der ersten. Wie kann ich gewiß werden, daß der geschichtliche Christus — und dies jetzt immer in dem umschriebenen Sinn der irdischen Heilandsperson genommen — wirkliche Geschichte ist? Die negative Antwort auf diese Frage ist schon gegeben: nicht auf dem Wege wissenschaftlicher, historischer Forschung. Natürlich soll nicht bestritten werden, daß auch diese Geschichte — der geschichtliche Christus — den Gegenstand historischer Forschung bildet. Die Leben=Jesu=Forschung bildet einen unentbehrlichen Bestandteil der historischen Theologie. Was verneint wird, ist nur dies, daß diese historische Arbeit die Grundlage des Heils=

glaubens bilden soll. Anders ausgedrückt: diejenige Gewißheit um die Geschichtlichkeit der Geschichte Christi, welche die notwendige Voraussetzung des Heilsglaubens bildet, kann nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung sein aus dem nun wiederholt genannten doppelten Grunde, weil die wissenschaftliche Tätigkeit immer nur relative Gewißheit erreicht und weil sie immer nur die Sache weniger ist, an deren Autorität die Mehrzahl der Gläubigen gebunden wäre. Daraus folgt: die wissenschaftliche Arbeit des Historikers kann nicht der Weg sein, auf welchem die Gewißheit gewonnen wird, welche die Voraussetzung des Heilsglaubens bildet. Aber auf welchem Wege soll sie dann gewonnen werden? Gibt es überhaupt einen anderen? Die Geschichte Jesu ist eine Tatsache der Vergangenheit. Wenn ich von vergangenen Dingen Kunde erlangen will, so habe ich kein Mittel als das historischer Untersuchung. Und wenn ich selbst hierzu nicht imstande bin, so verlasse ich mich auf das Urteil des geschulten Historikers. Das ist überall der Weg, um von vergangenen Dingen Kunde zu erhalten. Ist es in unserem Falle anders? Gibt es hier — und vielleicht in anderen analogen Fällen — noch einen anderen Weg? In der That ist dies der Fall; nicht zwar so, daß jener erste Weg historischer Untersuchung ausgeschlossen wäre — aber neben ihm gibt es noch einen zweiten. Und das ist der persönliche Eindruck des neutestamentlichen Heilandsbilds, das durch das Glaubenszeugnis der Gemeinde bis in die Gegenwart hereinreicht, auf Menschen mit wachem Gewissen und gottsuchender Seele. Durch das Glaubenszeugnis der Gemeinde, dessen erster Niederschlag das Neue Testament ist und das von da ab durch die Jahrhunderte sich fortpflanzt, wird der geschichtliche Christus zur gegenwärtigen Größe, von dem ein unmittelbarer Wirklichkeitseindruck ausgeht. Dieser Eindruck als unmittelbarer, persönlicher ist von absoluter Gewißheit. Freilich nur für Menschen, die dafür empfänglich sind. Es muß einer das Organ haben, um die hier sich aufdrängende Wirklichkeit zu sehen und dieses Organ ist das lebendige Gewissen wahrhaftiger, gottsuchender Menschen. Sie sehen die Wirklichkeit, die in dem geschichtlichen Christus ihnen entgegentritt. Das ist der königliche Weg der Vergewisserung, der dem der historischen Forschung zur Seite tritt, der Weg, den der Mensch betreten muß, wenn er zum Glauben kommen will.

Aber ist damit wirklich das Problem gelöst? Ist die Lösung nicht zu einfach und zu leicht? Ist sie nicht ein bloßes Versteckspielen, um sich dem Ernst der historischen Frage zu entwinden? Jene Wirkungen, die vom neutestamentlichen Heilandsbild ausgehen, das Glaubenszeugnis der Jahrhunderte, das bis in die Gegenwart hereinreicht und den geschichtlichen Christus zur gegenwärtigen Größe macht — ist das alles nicht selbst wieder Gegenstand der historischen Forschung mit ihrem Relativismus und Skeptizismus und wird dadurch nicht alles wieder in Frage gestellt? In der Tat dürfen wir dieser Frage nicht aus dem Wege gehen, wir müssen ihr scharf ins Auge sehen. Sie geht dahin, ob die historische Forschung, wenn sie den Glauben nicht zu begründen vermag, ihn nicht im Gegenteil zu untergraben droht, indem sie ihm seinen Grund, den geschichtlichen Christus nimmt? Die Arbeit der Evangelienkritik und der Leben-Jesu-Forschung kann in der Tat diese Befürchtung wecken. Läßt sich angesichts dieser Arbeit überhaupt noch etwas Gewisses über Jesus sagen? Haben nicht vielleicht die Recht, welche die Frage aufwerfen, ob Jesus überhaupt gelebt habe? Dann wäre es auch um den Glauben geschehen. Denn die Häringische Frage: „gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe?“ kann man mit ihrem Urheber nur mit einem entschiedenen Nein beantworten.

Aber wie ist in Wirklichkeit die Lage? Zunächst ist unbestreitbar, daß durch die kritische Bearbeitung der evangelischen Geschichte die Einzelheiten des äußeren Geschehens in weitem Umfang unsicher geworden sind und zwar nicht etwa bloß zahlreiche Wundergeschichten, sondern auch andere äußere Fakta. Ein Teil wird zwar auch im Feuer strengster Kritik bestehen, ein anderer Teil eben so sicher sich als irrtümlich erweisen. Ein dritter Teil ist wenigstens kontrovers und wird immer kontrovers bleiben.

Aber auf die Einzelheiten des äußeren Geschehens kann die Kritik sich nicht beschränken. Auch die Worte Jesu, in denen doch vor allem seine geistige Art sich kund tut, hat sie vor ihr Forum gezogen und dadurch vielfach unsicher gemacht. Man kann vielleicht, wenn man eine zugespitzte Formel brauchen will, sagen: kein einziges

Wort, das Jesus gesprochen hat, besitzen wir genau so, wie er es gesprochen hat. Es hat zum mindesten den Wandel durchgemacht, den die Übersetzung aus der aramäischen in die griechische Sprache mit sich brachte. Nicht einmal das Vaterunser, nicht einmal die Abendmahls-
worte sind uns so überliefert, daß wir mit absoluter Sicherheit sagen könnten: so und nicht anders haben die Worte gelautet.

Aber die Kritik greift noch tiefer in die Geschichte Jesu ein. Nicht bloß die äußeren Fakta, nicht bloß die einzelnen Worte Jesu sind kontrovers geworden. Auch das innerste Wesen Jesu wird verschieden gedeutet. Die einen sehen in ihm den sozialen Reformator, die andern den Propheten des Mitleids und der Askese, wieder andere den apokalyptischen Schwärmer, der seinen Illusionen zum Opfer gefallen ist — dies nur einige Beispiele der hier möglichen Deutungen. Man lese Weinels Buch „Jesus im neunzehnten Jahrhundert“ und man bekommt einen Eindruck von der verwirrenden Vielheit der Auffassungen, in denen sein Wesen sich spiegelt. Man wird freilich sagen dürfen: viele dieser Auffassungen sind nicht das Ergebnis historischer Kritik, sondern mehr oder weniger willkürliche, subjektive Deutungen. Es handelt sich vielfach um Auffassungen von Künstlern, Philosophen, Sozialreformern, die ohne viel Rücksicht auf die geschichtliche Überlieferung das Bild Jesu so zeichnen, wie es zu ihren eigenen Idealen paßt. Aber auch unter denen, die sich um ein geschichtliches Verständnis bemühen, sind die Auffassungen verschieden genug. Man denke an das Bild des aufgeregten Ekstatikers und Apokalyptikers, das J. Weiß gezeichnet hat, und das des abgeklärten Weisen, den Wellhausen schildert — gibt es überhaupt ein glaubwürdiges „Charakterbild“ Jesu, wenn berufene Historiker zu so verschiedenen Ergebnissen gelangen?

Ist es bei einem solchen Stand der historischen Forschung noch möglich, nicht etwa auf den „historischen Jesus“ — das ist nun längst verneint —, sondern auf den geschichtlichen Christus in dem umschriebenen Sinn den Glauben zu gründen? Was zunächst die Einzelheiten des äußeren Geschehens betrifft, so kann der Glaube diese ruhig der historischen Kritik anheimgeben. An ihnen hängt er nicht. Er hängt auch nicht an der größeren oder geringeren Zuverlässigkeit des Wortlauts, mit der die einzelnen Aussagen Jesu überliefert

sind. Die Unsicherheit des Wortlauts im Einzelnen hebt den Gesamteindruck der Persönlichkeit nicht auf. Denken wir z. B. an das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Vermutlich hat Jesus keinen einzigen Satz des Gleichnisses genau so gesprochen, wie Lukas ihn sprechen läßt. Und doch besteht nicht der mindeste Zweifel, daß das Gleichnis im Ganzen nicht die Schöpfung des Lukas, sondern das geistige Eigentum Jesu ist; und auch über den Sinn des Ganzen kann kein Zweifel bestehen, trotz der Unsicherheit des Wortlauts im Einzelnen. Die verzeihende Vaterliebe Gottes ist nirgends zu so herzergreifendem Ausdruck gekommen, wie hier. Und was die Mannigfaltigkeit der Jesusbilder betrifft — ist daran im Grunde etwas Verwunderliches? Ist diese Mannigfaltigkeit der Bilder nicht gerade ein Zeugnis für die überragende Größe und den unerschöpflichen Reichtum des Originals? Darf man ohne weiteres schließen: jeder denkt sich seinen Christus wieder anders, also gibt es nur den idealen Christus, keinen wirklichen? Kann man nicht ebenso gut sagen: die unendliche Fülle der Christusbilder ist ein Zeugnis von der unendlichen Fülle geistiger Wirklichkeit, die in dem wirklichen geschichtlichen Christus beschlossen ist? Natürlich ist die Meinung nicht die, daß nun auf einen solchen Schluß der Glaube gegründet werden soll. Es soll nur das Zwingende des entgegengesetzten Schlusses verneint werden. Aber gilt nicht wenigstens der Schluß: jeder denkt sich seinen Christus wieder anders; dahinter mag der geschichtliche Christus stecken, aber wer dieser ist, wissen wir nicht? Auch das wäre falsch. Wir haben doch die neutestamentliche Überlieferung von Jesus, auf welche alle die Bilder zurückgehen und durch diese Überlieferung hindurch leuchten die scharf umrissenen Züge einer originalen Persönlichkeit so deutlich hindurch, daß man bei unbefangener Hingabe an die Überlieferung den Eindruck echter — darf man vielleicht sagen: unerfindbarer? — Wirklichkeit bekommt. So wird auch der unbefangene Historiker urteilen. Er wird allerdings gut tun, mit dem Urteil auf „Unerfindbarkeit“ vorsichtig zu sein. Auch die Sage kann anschaulich erzählen; auch die Dichtung kann Persönlichkeiten von überraschender Lebenswahrheit zeichnen. Aber schon ein flüchtiger Blick in die synoptischen Evangelien kann zeigen, daß es sich hier nicht um Dichtung handelt. Der geistige Abstand zwischen den Erzählern und ihrem Helden ist

so mit Händen zu greifen, daß die Erzählung nicht Produkt der Erzähler sein kann, sondern Bearbeitung eines Überlieferungsstoffs, dessen sie nur mühsam Herr wurden. An der unerfindbaren, vorsichtiger formuliert: unerfundenen Originalität des synoptischen Christusbilds müssen alle Versuche scheitern, es als Gebilde der Sage oder als ein Produkt der Gemeindeftheologie abzuschätzen. Der Beweis, daß Jesus nicht gelebt habe, kann nie gelingen, weil er an jenem Eindruck echter Wirklichkeit scheitern muß. Das ist nur ein negatives Urteil: „der Beweis der Ungeschichtlichkeit kann nie gelingen“, nicht ein positives: „der Beweis der Geschichtlichkeit ist erbracht“. Aber eben als negatives ist es von unbedingter Gewißheit. Dann aber, wenn dieses Negative feststeht, tritt der positive Eindruck des in der Gemeinde lebendigen neutestamentlichen Heilandsbilds, das durch die historische Kritik bedroht erschien, wieder in sein Recht. Die Historie kann ihn nicht als Täuschung aufzeigen; er selbst aber ist nicht wissenschaftlicher, sondern persönlicher Art: der Eindruck des im Glaubenszeugnis der Gemeinde wirklichen Heilandsbilds auf ernste, wahrhaftige, gottsuchende Menschen.

Vielleicht ist es nicht überflüssig diesen Wirklichkeitseindruck abzugrenzen gegen jenen anderen, eben besprochenen, dem auch der Historiker sich nicht entziehen kann. Beide sind eng verwandt. Beide sind persönlicher Art. Aber der eine, der die Voraussetzung des Heilsglaubens bildet, ist religiöser Art. Er ist noch nicht selbst Heilsglaube, sondern seine notwendige Voraussetzung und als solche direkt religiöser Art. Der andere beruht auf den scharf umrissenen, originalen Zügen des Persönlichkeitsbilds, ohne die Voraussetzung eigener religiöser Einstellung. Ferner hält sich der eine an das ganze Glaubenszeugnis des Neuen Testaments. Der andere ist vorwiegend durch das synoptische Christusbild bestimmt, weil unter dem historischen Gesichtspunkt die Synoptiker an erster Stelle stehen.

Auch das kann gefragt werden, ob denn wirklich der geschichtliche Christus, so wie wir ihn beschrieben haben (Einheit mit dem Vater, sittliche Majestät, Sünderliebe, Offenbarungsbewußtsein), der sei, den das durch die Jahrhunderte gehende Glaubenszeugnis zum Gegenstand hat? Gehört nicht das christologische Dogma mit dazu? Das

Glaubenszeugnis von Paulus bis Luther und Zinzendorf hat doch nicht bloß jene Züge des irdischen Heilandsbilds zum Gegenstand, sondern den „ganzen biblischen“, ja den ganzen dogmatischen Christus. Das ist richtig; aber was an diesem Gesamtzeugnis dem wahrhaftigen, Gott suchenden Menschen von heute als Wirklichkeit sichtbar werden kann, sind eben jene Züge des irdischen Heilandsbilds. Sie allein begründen einen unmittelbaren Wirklichkeitseindruck im Unterschied von bloß autoritativem assensus.

Aus allem ergibt sich, daß die Gewißheit um die Offenbarungsgeschichte zwar nicht durch historische Forschung gewonnen wird, aber doch von ihr nicht unabhängig ist. Wenn die Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu mit historischen Mitteln bewiesen werden könnte, dann wäre es mit jener Gewißheit vorbei. Nun läßt sich aber, wie wir gesehen haben, mit absoluter Gewißheit zeigen, daß der historische Beweis für die Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu unmöglich ist. Insofern ist die Gewißheit, welche der Glaube voraussetzt, von der Historie abhängig. Aber diese Abhängigkeit ist keine, die dem Glauben unerträglich wäre. Denn sie besteht lediglich in dem negativen Urteil, daß die Historie den Beweis der Ungeschichtlichkeit nicht führen kann, während der positive Grund des Glaubens in jenem unmittelbaren Wirklichkeitseindruck des in der Gemeinde wirksamen Heilandsbilds gegeben ist. Beide aber, dieser positive Eindruck und jenes negative Urteil sind von derjenigen unbedingten Gewißheit, deren der Glaube bedarf. Sagt man aber, dieses letztere sei doch ein gelehrtes Urteil und insofern werde die Abhängigkeit des „Laien“ vom Gelehrten doch nicht ganz beseitigt, so ist darauf zu erwidern: es handelt sich hierbei nicht um die Technik des geschulten Historikers, sondern um ein Urteil, das jedem zugänglich ist, in dessen Gesichtskreis überhaupt solche Fragen treten. Für die andern sind sie gar nicht vorhanden und wenn sie einmal in ihren Gesichtskreis treten, so sind sie auch imstande von sich aus jenes negative Urteil zu verstehen.

14.

Die erste die Gewißheit betreffende Frage lautete: wie werde ich der Geschichtlichkeit der Offenbarungsgeschichte gewiß? Die zweite lautet: wie werde ich auf Grund dieser Geschichte der Offenbarung

gewiß? Der Weg ist folgender. Ich stehe dem Heilandsleben Jesu, dessen nun aufgezeigte Geschichtlichkeit vorausgesetzt, mit dem unwillkürlichen Eindruck gegenüber, daß der Gott, der in diesem Leben die beherrschende Macht ist, nicht ein bloßer Gedanke, sondern Wirklichkeit ist. Wollte ich mich diesem Eindruck entziehen und die sich mir aufdrängende Wirklichkeit Gottes verneinen, so würde dies bedeuten, daß ich das ganze innere Leben Jesu, seine Gemeinschaft mit dem Vater, seine Einheit mit dem Guten, sein Erbarmen mit den Verlorenen, sein Sendungsbewußtsein für eine große Täuschung erkläre. Die innere Unmöglichkeit, dies zu tun, zwingt mich zu der anderen Alternative, die in Jesus sich mir aufdrängende Wirklichkeit Gottes zu bejahen und mich ihm vertrauend hinzugeben. In diesem Vertrauen erwächst dann erst die volle Gewißheit der Wirklichkeit Gottes, die schon in jenem ersten unwillkürlichen Eindruck sich aufdrängt. Es sind hiernach im Ganzen drei Stufen, die der Glaubensvorgang durchläuft: der persönliche Eindruck von der Geschichtlichkeit des Heilandslebens, der persönliche Eindruck der in ihm sich kundgebenden Wirklichkeit Gottes und die Bejahung dieser Wirklichkeit im hingebenden Vertrauen oder im Glauben, der als Vertrauen auf den Gott des Heils in seinem innersten Wesen Heilsglaube ist. Diese Beschreibung des Glaubensvorgangs ist aber nicht als psychologische gemeint. Es soll nicht behauptet werden, daß das Werden des Glaubens in jedem einzelnen Individuum diese drei Stufen durchläuft. Das stünde mit dem psychologischen Tatbestand in unverkennbarem Widerspruch. Dieser Tatbestand ist vielmehr der, daß unter dem Einfluß des christlichen Gemeingeistes und der christlichen Erziehung in der Regel die drei Akte in einen zusammenfließen und das Werden des Glaubens einen einheitlichen Prozeß darstellt, in dessen Vollzug jene drei Stufen nicht bewußt unterschieden werden. Aber wenn man die kritische Frage stellt, worauf die Wahrheit des Glaubens beruht, dann ist es eine Forderung der kritischen Klarheit, jene drei Stufen zu unterscheiden, in denen die logische Struktur des Glaubensakts sichtbar wird.

15.

Aus der so begründeten Gewißheit des Glaubens ergibt sich aber sofort eine Konsequenz, ohne die der Inhalt des Glaubens nicht vollständig gedacht wird. Das irdische Heilandsleben Jesu ist die Offenbarung Gottes und als solche der Grund des Glaubens. Das ist aber nur möglich, wenn dieses Leben nicht mit dem Tode zu Ende ist. Ein Leben, das so völlig von Gottes Leben erfüllt und beherrscht ist, kann nicht im Tode untergehen. Es ist wert zu bleiben und der Gott, der nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden ist, hat die Macht, es dem Tode zu entreißen. Aus dem Glauben an den Gott des Lebens folgt, daß auch Jesus lebt. Dieser Glaube ist nicht bloß ein Postulat. Würde nur gesagt, daß sein Leben es wert ist über den Tod hinaus zu bleiben, und daraus geschlossen, daß es wirklich über den Tod hinaus bleibt, dann hätte man ein Postulat, den Schluß vom Wert auf die Wirklichkeit. Aber zu jenem Werturteil tritt das Wirklichkeitsurteil hinzu, daß Gott ein Gott der Lebenden ist und darum ein Leben, in dem Gottes Leben Gestalt gewinnt, nicht untergeht. Es handelt sich nicht um ein Werturteil, sondern um ein Glaubensurteil, das auf dem Glauben an die Wirklichkeit Gottes ruht.

Doch ist der Inhalt des Glaubensurteils damit, daß Jesus lebt, noch nicht erschöpft. Wenn Jesus fortlebt, so kann auch sein Beruf Gott zu offenbaren nicht aufhören. Er muß seinen Beruf auf Erden fortsetzen. Es muß so sein, wie er sagt: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Jesus ist uns gegenwärtig nicht bloß in den Nachwirkungen der Geschichte, die wir von ihm erfahren. Das ist zwar auch eine Form der Gegenwart. Indem wir aus dem neutestamentlichen Christusbild den Eindruck schöpfen, daß Gott sich in ihm offenbart, wird die Vergangenheit für uns gegenwärtig. Christus wird uns gleichzeitig. Aber diese Gleichzeitigkeit wird überboten durch eine Gleichzeitigkeit von ganz anderer, neuer Art. Christus als der erhöhte Herr ist persönlich gegenwärtig und bringt in uns den Eindruck hervor, aus dem der Glaube erwächst. Der Glaube ist sein persönliches Werk. Man könnte einwenden, dieser zweite Gedanke, daß Jesus nicht bloß lebt, sondern auch auf Erden wirkt,

sei kein notwendiger Glaubensgedanke. Es wäre auch denkbar, daß der erhöhte Herr in seinem Berufswirken auf das Reich der vollendeten Geister beschränkt wäre, während die glaubensschaffende Wirkung seines Bildes auf Erden als das Werk Gottes zu betrachten wäre. Aber jene Einschränkung auf das jenseitige Gottesreich würde doch eine Verkürzung seiner Heilandspersönlichkeit bedeuten, die gerade darin ihre Eigenart hat, der Heiland der Sünder zu sein. Wir werden es aber der Liebe des Vaters zutrauen müssen, daß in der Heilandsliebe des Sohnes keine Schranken zieht, sondern ihn sein Heilandswerk auswirken läßt, wie es seiner Heilandsliebe entspricht. Von hier aus erscheint es dann doch als ein notwendiger Gedanke des Glaubens, daß der erhöhte Herr auf Erden gegenwärtig ist und das Werk weitertreibt, das er in seinen Erdentagen begonnen hat. Und diesem Gedanken des Glaubens kommt das Zeugnis der Urgemeinde entgegen, die in dem erhöhten Herrn den Mittelpunkt ihres Glaubens und Lebens hat. Auch das ist nicht bloß ein Postulat. Die Meinung ist nicht bloß die, daß das irdische Werk Jesu es wert sei, sich über den Tod hinaus fortzusetzen, sondern daß der Vater ihm die Fortsetzung seines Werks verleiht. Die Wirklichkeit Gottes ist vorausgesetzt, und aus dieser gefolgert, daß er den Sohn sein Werk vollenden läßt.

Wenn in diesen Schlußfolgerungen von der Erhöhung die Rede war, nicht von der Auferstehung, so hat dies darin seinen Grund, daß das unmittelbare Glaubensinteresse zunächst auf die Erhöhung führt. Daß Jesus lebt als der erhöhte Herr und daß er wirkt und bei den Seinen gegenwärtig ist, daran hängt der Glaube. Aber er hängt nicht an der Einsicht in die Existenzform des Erhöhten und in die Art, wie der Übergang vom Tod zum Leben sich bei ihm vollzogen hat. Eine Erkenntnistheorie des Jenseits besitzen wir nicht und einen Einblick in den Übergang vom Diesseits ins Jenseits auch nicht. Der Glaube darf deshalb nicht mit Vorstellungen verquickt werden, die sich auf das „Wie“ des jenseitigen Lebens beziehen. Damit wird nur seine Klarheit getrübt und seine Festigkeit erschüttert. Worum es ihm zu tun ist, ist das „Daß“, nicht das „Wie“. Wenn man also unter Auferstehung Jesu das versteht, daß sein getöteter Leib zum Leben erweckt und dadurch das Grab leer geworden ist,

so ist sie kein Glaubensbegriff, weil diese Vorstellung vom „Wie“ der Erhöhung keine Bedeutung für den Glauben hat. Sie braucht darum nicht bestritten zu werden. Vielleicht sprechen sogar historische Erwägungen dafür, daß ein solcher Vorgang stattgefunden hat. Jedenfalls haben die neutestamentlichen Männer sich die Auferstehung so gedacht. Auch Paulus denkt nicht bloß an den pneumatischen Leib des Erhöhten; auch er blickt nach rückwärts und denkt an einen Zusammenhang zwischen dem pneumatischen und dem gestorbenen, begrabenen Leib. Dieser exegetische Tatbestand kann kaum bestritten werden. Aber dogmatische Bedeutung hat er nicht. Wer aus exegetischen, historischen oder metaphysischen Gründen die Vorstellung der leiblichen Auferstehung glaubt vertreten zu können, der mag es tun. Aber den Glauben soll er nicht damit belasten. Natürlich soll die Vorstellung auch nicht durch eine andere ersetzt werden, etwa die eines bloßen Fortlebens der Seele, oder eines „Überkleidetwerdens“ mit einem himmlischen Leib — jeder mag sich hierüber diejenige Vorstellung zurechtmachen, die ihm als die wahrscheinlichste dünkt. Aber seinen Glauben soll er davon freihalten. Glaubensbedeutung haben alle jene Vorstellungen nicht. Man kann auch auf jede Vorstellung des „Wie“ verzichten, ehrfürchtig stillestehend vor dem Geheimnis des Jenseits und des Übergangs vom Diesseits ins Jenseits.

Natürlich ist es auch möglich und in der dogmatischen Sprache gebräuchlich, daß man den Begriff „Auferstehung“ weiter faßt und mit dem der Erhöhung wesentlich gleichsetzt, nur daß dieser mehr die Fortdauer, jener mehr den Anfang des neuen Lebensstandes und den Übergang vom alten zum neuen bezeichnet. Dann kann man natürlich die Auferstehung ebenso als Glaubensgedanken bezeichnen, wie zunächst die Erhöhung und aus dem gleichen Grunde hinzufügen, daß für den Glauben nicht das „Wie“ sondern das „Daß“ der Auferstehung in Betracht kommt. Unter Voraussetzung dieses erweiterten Sinnes muß dann aber noch eine Frage aufgeworfen werden, die noch einmal auf die ganze Erörterung nicht bloß der Gewißheit, sondern auch des Inhalts der Offenbarungsgeschichte zurückgreift. Was sich bisher ergeben hat, ist dies, daß die Auferstehung zum Inhalt des Glaubens gehört. Aus dem Glauben

an Jesus als die Offenbarung Gottes ergab sich die Folgerung, daß er nicht im Tode geblieben ist, sondern lebt. Seine Auferstehung bildet ein notwendiges Stück des Glaubensinhalts. Ist damit aber alles gesagt? Gehört sie nur zum Glaubensinhalt? Gehört sie nicht auch zum Glaubensgrund? Müssen nicht auch die Erscheinungen des Auferstandenen, wie sie 1. Kor. 15 bezeugt sind, in den Glaubensgrund aufgenommen werden, so daß nicht bloß die irdische Heilandspersönlichkeit, sondern sie zusammen mit den Erscheinungen die Grundlage des Glaubens bilden würde? Die Gründe für diese Annahme sind hauptsächlich folgende.

a) Die ersten Jünger Jesu wären ohne der Erscheinungen des Auferstandenen nie zum Glauben an die Auferstehung gekommen. Sie waren durch den Kreuzestod so erschüttert, daß ihr ganzer messianischer Glaube zusammenbrach. Die Erinnerung an das irdische Leben des Messias hätte es niemals vermocht, den verlorenen Glauben wieder herzustellen und zur Überzeugung von der Auferstehung zu steigern. Wenn also wir lediglich aus dem Eindruck des irdischen Lebens diese Überzeugung schöpfen wollten, so würden wir uns ein höheres Maß, eine stärkere Kraft des Glaubens zutrauen, als sie den Aposteln zu Gebote stand. Aber ein solcher Gedankengang verkennet den Unterschied der geschichtlichen Situation zwischen den ersten Jüngern und uns. Sie, die geborenen Juden, mußten den Verbrechertod ihres Messias notwendig als völligen Zusammenbruch ihres Glaubens erleben und bedurften ganz außerordentlicher Erlebnisse, um denselben wiederzugewinnen. Für andere, die unter anderen geschichtlichen Bedingungen stehen, fällt dieses Bedürfnis weg, ganz abgesehen davon, daß für sie die Erscheinungen niemals dieselbe Bedeutung haben könnten, wie für die ersten Jünger; für diese hatten sie den Wert des Selbsterlebten, für alle Späteren nur den Wert des vom Anderen Berichteten. In dieser Beziehung wird es für immer bei dem Worte Lessings sein Bewenden haben: „Ein anderes sind Wunder, die ich mit meinem eigenen Auge sehe und selbst zu prüfen Gelegenheit habe; ein anderes sind Wunder, von denen ich nur weiß, daß sie andere wollen gesehen und geprüft haben.“ Es käme mit den „Erscheinungen“ ein fremdes Element in den Glauben herein: zu dem persönlichen ein naturhaftes, sach-

liches, wodurch die Reinheit des Glaubens getrübt würde. Dazu käme die Relativität des Historischen, wodurch die Sicherheit des Glaubensgrundes ins Wanken käme. Von der geistigen Persönlichkeit Jesu gibt es eine unmittelbare Bergewisserung, von den äußeren Tatsachen der Ostergeschichte nicht. Sie sind Objekt des historischen Wissens und deshalb von der nur relativen Gewißheit, welche dem historischen Wissen eigen ist.

b) Das Bild des irdischen Lebens Jesu könne den Glauben an seine Auferstehung nicht erzeugen; denn dieses Bild wäre gar nicht da, wenn es nicht solche gezeichnet hätten, die den Herrn als Auferstandenen geschaut hatten. Auch das synoptische Jesusbild sei in das Licht getaucht, das vom Angesicht des Erhöhten ausstrahlt. Wäre es nicht ein Widerspruch, den Glauben an die Auferstehung aus dem Bild des irdischen Lebens abzuleiten, während doch das Dasein dieses Bildes jenen Glauben schon voraussetzt? Nun ist die Tatsache, von der hier ausgegangen wird, zweifellos richtig. Das neutestamentliche Bild Jesu ist von solchen gezeichnet und konnte nur von solchen gezeichnet werden, die seiner Auferstehung gewiß waren. Aber was mit dieser Feststellung erreicht wird, ist doch nur dies, daß die Entstehung des neutestamentlichen Jesusbilds historisch und psychologisch erklärt wird. Aber die Bedeutung desselben für den Glauben ist davon unabhängig. Sie hängt am Inhalt des Bilds, nicht an der Art seiner Entstehung. Mag es immerhin nur so haben entstehen können, wie oben angenommen wurde: nachdem es entstanden ist, hat es seine Bedeutung durch seinen Inhalt, nicht durch die Einsicht in seinen Entstehungsprozeß. Will ich letzteren erklären, so kann ich vom Auferstehungsglauben der Jünger nicht absehen; will ich seine Bedeutung für den Glauben feststellen, so kann ich es. Jesu Einheit mit den Vater, seine sittliche Vollkommenheit, seine Sünderliebe, sein Offenbarungsbewußtsein — das bietet dem Glauben alles, dessen er bedarf. Er kann, wenn er auf seinen letzten Grund sich besinnt, in der Tat von der Auferstehung absehen. Freilich — und das darf nicht vergessen werden — nur absehen; aber er darf sie nicht verneinen. Sonst würde die Offenbarungsbedeutung auch des Heilandslebens wieder hinfällig werden. Denn ein Jesus, der ein Raub des Todes geblieben ist, kann nicht den Gott der Leben-

digen offenbaren. Das wird kaum zu bestreiten sein. Nur folgt daraus nicht, daß nur die Auferstehung in den Glaubensgrund einzurechnen wäre: denn verneint darf sie auch nicht werden, wenn sie nur Folgerung ist. Anders ausgedrückt: die Auferstehung ist eine Bedingung des Heilsglaubens, gehört aber trotzdem nicht in den Glaubensgrund. Denn sie ist, wenn es erlaubt ist, diese Formel zu prägen, nur *conditio consequens*, nicht *antecedens*.

c) Ohne die Auferstehung könne das Bild des irdischen Heilandslebens gar nicht die Offenbarung Gottes sein, nämlich des Gottes, der die letzte und höchste Wirklichkeit ist, der auch über die Naturwelt Macht hat. Es könne der Erweis der tiefsten und reinsten Liebe sein, aber nicht der Liebe Gottes als Herrn der Welt. Als Liebe Gottes werde die Liebe Jesu nur dann sich erweisen, wenn sie als den Tod überwindende Kund werde und das geschehe erst in der Osterbotschaft derer, die den Herrn gesehen haben. Hier steckt in der Tat ein Problem. Wie kann das irdische Personleben Jesu nicht bloß die Liebe, sondern auch die Allmacht Gottes offenbaren? Die Liebe Gottes wird in der Liebe Christi anschaulich. Aber wie soll in einem menschlichen Personleben die Allmacht anschaulich werden? Das ist das Problem. Man wird jedoch nicht sagen können, daß es durch die Berufung auf die Osterbotschaft gelöst werde. Diese kann, ihre Glaubwürdigkeit vorausgesetzt, höchstens zeigen, daß Gott an einem einzelnen Punkt, in der Auferstehung Christi, eine todüberwindende Macht bewiesen hat. Aber das ist noch keine Allmacht. Es könnte noch tausend Widerstände in der Welt geben, denen die an Einem Punkt siegreiche Macht nicht gewachsen wäre. Eine Anschauung der Allmacht bietet auch die Auferstehung nicht. Auch sie ist deshalb keine Lösung des Problems. Dieses ist überhaupt falsch gestellt, wenn es dahin verstanden wird, daß im Personleben Jesu die göttliche Allmacht anschaulich gemacht werden müsse. Es liegt im Begriff der Allmacht, daß sie nicht anschaulich ist. Die Anschauung geht immer nur auf das Einzelne in der Welt, nie auf das Ganze. Die Allmacht kann daher nie angeschaut, sie kann nur geglaubt werden. Auch Jesus hat sie nicht angeschaut, sondern geglaubt. Er hat es seinem Gott zugetraut, daß er Gott ist, d. h. die Macht hat über die Welt. Auch für uns gibt es keinen

anderen Weg. Wir müssen es Jesus zutrauen, daß er Recht hat, wenn er seinem Gott zutraut, daß er Gott ist. Dieses Vertrauensurteil bedarf aber keiner anderen Grundlage, als sie im „geschichtlichen Christus“ gegeben ist. Der Auferstehung bedarf es dazu nicht. Auch sie könnte die Allmacht Gottes nicht zur Anschauung bringen; dem Glauben aber gibt der geschichtliche Christus diejenige Grundlage, deren er bedarf.

Aber ist denn — dieser Einwand könnte schließlich gegen die ganze bisherige Beweisführung erhoben werden — dieser „geschichtliche Christus“ wirklich eine Gestalt der Geschichte? Ist er nicht bloß der Christusgeist, die Christusidee, das Christusprinzip oder wie man es nennen mag? Daran ist richtig, daß der geschichtliche Christus den Christusgeist in sich schließt. Denn die Wirkungen, die von ihm ausgehen, sind Wirkungen seines Geistes — aber eben seines Geistes. Der Geist Christi wirkt nur als der Geist Christi. Man kann nicht Christus streichen und den Geist zurückbehalten. Das könnte man vielleicht versuchen, wenn die Bejahung der Geschichtlichkeit ausschließlich an den Glauben geknüpft worden wäre. Dann könnte man zu sagen versuchen: was dem Glauben und nur dem Glauben gewiß ist, daß muß eine gegenwärtige Größe sein, also der Christusgeist, nicht die geschichtliche Person. Auch das wäre aber falsch. Denn für den Glauben ist der Geist nur deshalb keine Illusion, weil er der Geist des wirklichen, geschichtlichen Christus ist. Vollends aber ist jener Versuch verfehlt, wenn man, wie wir getan haben, davon ausgeht, daß die Bejahung der Geschichtlichkeit dem Glauben logisch vorausgeht, und dementsprechend alle Sorgfalt darauf verwendet, die Überzeugung von der Geschichtlichkeit und die Erfahrung des Glaubens zu unterscheiden. Auch der Einwand gegen die christozentrische Begründung des Glaubens dürfte schwerlich zutreffend sein, daß bei ihr die Theologie zur Christologie geworden, an Stelle Gottes Jesus getreten sei. Davon kann keine Rede sein. Die Christologie, wenn man diesen Ausdruck brauchen will, soll ja den Gottesglauben nur begründen, nicht ersetzen. Begründen aber soll sie wirklich den Gottesglauben. Letztes Ziel bleibt immer Gott.

Wie gestaltet sich nun — die christozentrische Glaubensbegründung vorausgesetzt — das Verhältnis von Leben=Jesu=Forschung und Glaube? Was vermögen beide gegenseitig füreinander zu leisten?

a) Der Dienst des Glaubens ist der, daß nur durch ihn die Offenbarungsgeschichte zur Offenbarungsgeschichte werden kann. Was die historische Forschung zu erreichen vermag, ist die Erkenntnis, daß Jesus sich bewußt war die Offenbarung Gottes zu sein und daß er aus diesem Bewußtsein heraus sein Leben gelebt und seinen Tod erlitten hat. Aber daß er mit diesem Bewußtsein Recht hatte, daß sein Gott nicht bloß Gedanke ist, sondern Wirklichkeit, letzte und höchste Wirklichkeit — das vermag nur der Glaube zu bejahen. Zwar ein Verstehen Jesu ist auch vor dem Glauben vorhanden. Sonst könnte der Unglaube gegenüber seiner Person nicht schuldhaftes Verhalten und der Glaube nicht freie Tat sein. Glaube und Unglaube ist nur einem verstandenen, nicht einem nichtverstandenen Jesus gegenüber möglich. Aber das Verstehen ist noch nicht Bejahen. Das ist erst Sache des Glaubens. Freilich wird dann der Akt des Glaubens die Folge haben, daß auch das Verstehen ein tieferes wird. Wie ich einen Menschen dann erst ganz kennen lerne, wenn ich ihm mein Vertrauen schenke, so wird es auch Jesus gegenüber sein. Erst im Vertrauensakt des Glaubens wird sich sein ganzes Wesen erschließen. Vorher konnte Jesus ein großes Fragezeichen sein. Sein Glaube konnte vielleicht als großartige Illusion erscheinen. Jetzt ist er Wahrheit. Damit fällt auch auf die ganze Person ein neues Licht. Auch das „Verstehen“ wird ein neues.

Wenn man sich das klar macht, wird man auch begreifen, was an der Forderung einer theologischen oder pneumatischen Schriftauslegung der berechtigte Kern ist. Genau genommen kann man ja Jesus gegenüber überhaupt nicht von „Auslegung“ reden, wenn auch jenes „Verstehen“ das Analogon zum Auslegen bildet. Aber dieses selbst hat es nicht mit Jesus zu tun, sondern mit den biblischen Schriftstellern, die von Jesus zeugen. Ihnen gegenüber wird der Ausleger sein Ziel nur dann erreichen, wenn es ihm gelingt, das was der Autor erlebt und in seiner Schrift bezeugt hat, hypothetisch nachzu-

erleben d. h. sich so in den Autor einzufühlen, daß er dessen Erleben empfindet, als wäre es sein eigenes. Das wird ihm freilich nur möglich sein, wenn er zu der Sache, die der Autor bezeugt, ein inneres Verhältnis hat. Diese Sache aber ist beim biblischen Autor in letzter Instanz Gott. Wem die Gottesfrage gleichgültig ist, der ist nicht für das Verständnis der biblischen Männer disponiert. Nur wenn er diese Frage als eine ernsthafte empfindet, wird er in der Lage sein, sich in die biblischen Männer so einzufühlen, daß er ihr Zeugnis von Gott zu verstehen vermag. Aber dieses Verstehen des fremden Gotteszeugnisses ist doch noch etwas anderes als das eigene Gotterleben, das auf Grund jenes Zeugnisses erfolgt. Man mag letzteres theologische oder pneumatische Auslegung nennen; aber wenn man genau reden will, handelt es sich nicht um Auslegung, sondern um Anwendung des ausgelegten Zeugnisses auf die eigene Person. Dann freilich wird noch ein Neues hinzukommen. Wenn der Ausleger von seinem eigenen Erleben zum Autor zurückkehrt, wird auch sein Verstehen des Autors und damit sein Auslegen ein neues, lebendigeres und tieferes sein. Hier kann man dann von „pneumatischer“ Auslegung reden, weil sie das eigene Erleben, den Glauben, die Wirkung des „Geistes“ voraussetzt. Nur darf nicht vergessen werden, daß diese Art von Auslegung grundsätzlich verschieden ist von der wissenschaftlichen, weil zwischen beiden das Geisterlebnis in der Mitte liegt.

b) War bisher davon die Rede, was der Glaube der Leben-Jesu-Forschung zu leisten vermöge, so fragt sich nun, was umgekehrt die Leben-Jesu-Forschung dem Glauben leistet?*) Zunächst scheint es, als würde unsere ganze bisherige Untersuchung nur das Negative ergeben, daß die Leben-Jesu-Forschung für den Glauben unschädlich ist. Es wurde gezeigt, daß die historische Arbeit den Glauben nicht zu begründen vermag, und es wurde gezeigt, wie der Glaube den möglichen Einwänden von historischer Seite begegnet. Ein positiver Ertrag scheint nicht herauszukommen. Aber das wäre doch eine Täuschung. Zum mindesten hat die historische Arbeit den Wert, auf den schon Herrmann hingewiesen hat, daß sie falsche Stützen

*) S. zum Folgenden Reischle, Hefte zur christlichen Welt Nr. 11.

des Glaubens zerbricht. Der Glaube kann sich nicht mehr auf den unfehlbaren Bibelbuchstaben gründen wollen. Das ist, wenn anders die historische Arbeit zurecht besteht, ein für allemal vorbei. Er kann sich auch nicht auf einzelne Tatsachen des Lebens Jesu gründen wollen, etwa die Jungfrauengeburt oder die leibliche Auferstehung. Auch das ist durch die historische Arbeit unmöglich gemacht. Nun liegt gewiß schon darin ein unzweifelhafter Wert dieser Arbeit, daß sie dem Glauben falsche Stützen nimmt und ihn dadurch zwingt, sich auf das zu konzentrieren, was sein eigentliches Fundament ist. Aber schließlich ist doch auch das nur eine negative Leistung. Gibt es nicht auch einen positiven Gewinn, den der Glaube aus der wissenschaftlichen Arbeit an dem Leben Jesu ziehen kann? Auch diese Frage darf bejaht werden. Was bisher verneint werden mußte, war nur dies, daß die Historie den Glauben zu begründen vermöge. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß sie ihn zu beleben und zu bereichern vermag. Neben der Begründung des Glaubens steht die Darstellung seines Inhalts und ihr kann die historische Arbeit wertvolle Hilfe leisten. Sie ermöglicht es, an der Heilandsgestalt Jesu, um die es dem Glauben zu tun ist, ein viel konkreteres und lebendigeres Bild zu zeichnen, als dies möglich war, ehe es eine Leben-Jesu-Forschung gab. Dafür wird der Glaube dankbar sein. Wenn Jesus irgend eine Bedeutung für mein inneres Leben gewonnen hat, so werde ich begierig alles das aufnehmen, was die Historie über seine Umwelt, seine Wirksamkeit, seine Schicksale, seine Familie, seine Jünger, seine Gegner zu sagen hat. Je besser es gelingt, ein anschauliches Bild seiner Persönlichkeit zu zeichnen, desto lebendiger und reicher wird auch die Wirkung sein, die von diesem Bilde ausgeht. Der Glaube ist freilich auch ein kritisches Prinzip. Er wird alles das ausscheiden, was mit der Wirklichkeit, die ihm auf Grund seiner Erfahrung gewiß geworden ist, im Widerspruch steht. Aber was diese Wirklichkeit konkreter und anschaulicher macht, ist auch ihm Gewinn.

Fragen kann man noch, ob auch die Evangelienkritik im engeren Sinn für den Glauben einen Wert hat? Eine eindeutige Antwort hierauf wird jedoch kaum möglich sein. Einerseits wird es mir als Christen relativ gleichgültig sein, ob die Abendmahlsworte so ge-

lautet haben, wie Markus und Matthäus oder so, wie Lukas und Paulus sie berichten, ob der ursprüngliche Wortlaut des Vater=unfers von Matthäus oder Lukas richtiger wiedergegeben ist. Anderseits wird mir ein Wort Jesu, das ich in der Logienquelle finde, im allgemeinen wertvoller sein, als ein anderes, von dem die Kritik zeigen zu können glaubt, daß es in der späteren Überlieferung zugewachsen ist, eine geschichtliche Tatsache aus dem Leben Jesu wertvoller als eine spätere Legende. Apriorische Werturteile lassen sich freilich hier nicht fällen. Auch in einem später entstandenen Jesuswort kann sein Geist einen so prägnanten Ausdruck gefunden haben, daß es einen wertvollen Besitz des Glaubens darstellt.

17.

Fassen wir die gewonnenen Ergebnisse kurz zusammen. Diejenige Theologie, welche mit dem christologischen Dogma zusammenfällt, schließt die wissenschaftliche Leben=Jesu=Forschung grundsätzlich aus. Umgekehrt eine Theologie, für welche der Glaubensinhalt auch die Glaubenswahrheit verbürgt, gibt sie grundsätzlich frei. Hierher gehört die rationalistische, spekulative, religionsgeschichtliche und mystische Theologie. Ein Problem entsteht für die Theologie, welche den Glauben auf die Geschichte gründen will. Sie stellt zunächst fest, daß die historische Arbeit als solche den Glauben nicht zu begründen vermag aus dem doppelten Grunde, weil sie in der Regel nur zu relativen Ergebnissen kommt und weil sie nur Sache der Gelehrten ist. Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Geschichte selbst den Glauben trägt. Die Geschichte, um die es sich hier handelt, ist der geschichtliche Christus, dieser aber nicht etwa der „ganze biblische Christus“ (Röhler), sondern das irdische Heilandsleben Jesu. Dieses vergewissert sich dem Menschen der Gegenwart nicht etwa bloß durch historische Forschung, sondern durch den unmittelbaren Wirklichkeitseindruck des neutestamentlichen, durch das Glaubenszeugnis der Gemeinde bis in die Gegenwart hereinreichenden Jesusbilds auf ernste, wahrhaftige und gottsuchende Menschen. Allerdings ist dieses Bild und das durch die Jahrhunderte gehende Glaubenszeugnis auch Gegenstand historischer Kritik. Aber es ist absolut sicher zu beweisen, daß diese niemals imstande ist, die Ungeschichtlichkeit jenes Bildes zu beweisen. Dann aber, wenn dieser

negative Beweis erbracht ist, tritt jener ursprüngliche Wirklichkeits-
eindruck, der durch die Kritik bedroht erschien, wieder in sein Recht.
Ist damit die Geschichtlichkeit der Offenbarungsgeschichte aufgezeigt,
so ist die weitere Frage, wie auf Grund der Offenbarungsgeschichte
die Offenbarung selbst sich vergewissert? Das geschieht in der
vertrauenden Hingabe an die Heilandspersönlichkeit, welche es un-
möglich macht, den Gehalt dieser Persönlichkeit als Illusion ab-
zuschätzen. Als Konsequenz dieser Hingabe ergibt sich die Ge-
wißheit, daß ein Leben, in welchem das Leben Gottes selbst sich
kundtut, nicht im Tode untergeht. Aus dem Glauben an den
irdischen Heiland folgt der Glaube an den Erhöhten. Fragt man
zum Schluß, was nun die Leben-Jesu-Forschung für den Glauben
bedeute, so ist die Antwort eine doppelte: sie kann ihn nicht begründen;
aber sie hat den Wert, daß sie ihm falsche Stützen nimmt, daß sie
das Heilandsbild konkret und anschaulich zu zeichnen vermag und
daß sie dem Glauben eine gewisse Gewähr bietet, in welchen einzelnen
Taten und Worten der Überlieferung **et** wirkliche Taten und Worte
Jesu erkennen darf — während umgekehrt der Glaube das Leben
Jesu, mit dem es die Forschung zu tun hat, als Offenbarung
Gottes verstehen lehrt.

RUDOLF OTTO

DAS HEILIGE

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und
sein Verhältnis zum Rationalen

Dreizehnte Auflage

(Die zwölfte Auflage war binnen wenigen Monaten vergriffen)

I. Teil geh. 5.—, geb. 7.—

II. Teil geh. 5.—

Überall, wo dieses berühmte Werk vorlag, fand es von neuem
ein begeistertes Echo.

Teil I: Das Heilige

Die Absicht des Buches gibt Heinrich Rickert an in seinem Werke:
Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 4. Aufl., S. 557:

„Wie notwendig es ist, bei der Behandlung der religionsphilosophischen Fragen über alles bloß Ethische hinauszugehen und zu einem Werte sui generis zu kommen, hat R. Otto in eindringlicher Weise gezeigt. Die Schrift gibt sich als ‚psychologisch‘. In Wahrheit ist sie eine der ausgezeichnetsten Beiträge zur Religionsphilosophie als Wertwissenschaft, die wir aus neuerer Zeit besitzen. Nicht der psychische Akt, sondern sein ‚Gegenstand‘, das Heilige, wird im ‚Numinosen‘ aufgezeigt.“

La 1^{re} édition de ‚Das Heilige‘ a paru en 1917; la 4^e en 1920; 8^e (1922) était épuisée en quatre semaines: A peine aurons nous signalé ici l'apparition de la 9^e édition, que la 10^e sera sortie de presse. Ajoutons enfin que le livre du professeur de Marbourg sera traduit en anglais cette année même. Tout cela est fort réjouissant à notre avis. L'ouvrage de M. Otto est, en effet, un ouvrage admirable à tous égards.“

Revue de Théologie et de Philosophie

Teil II: Aufsätze, das Numinose betreffend

„Dieser zweite Band ergänzt die Darstellung des ersten aus Beispielen der Religionsgeschichte, zieht Parallelen auch aus modernem Erfahren und den großen östlichen Religionen heran. Otto zieht in weiteren Folgen aus seinen Gedankengängen für das Verhältnis von mystischer und gläubiger Frömmigkeit, für Praxis und Kultus, für die biblische Gotteserfahrung, für die Auffassungen von ‚Sünde, Fleisch und Geist‘ und ‚Verlorenheit‘.“

Vossische Zeitung



LEOPOLD KLOTZ VERLAG GOTHA

Das bahnbrechende Evangelienbuch des Protestantismus!

Die erste brauchbare Liturgie für Prediger und Laien!

NEUES EVANGELIENBUCH

Gebete und Bibellesungen für den öffentlichen
Gottesdienst, für Schul- und Einzel-Andacht

von EMANUEL LINDERHOLM

S. S. Theologiae Doctor Professor in Uppsala

Deutsch von Th. Reißinger mit Geleitwort von Rudolf Otto

Preis in Halbleinen geb. 3.—

Die geniale Tat eines Schweden auf dem Gebiet der liturgischen Bewegung!

„Solch ein Buch kritisiert man nicht theoretisch, das muß man ausprobieren. Und dazu lockt es. Hier ist Perikopenordnung mit dem Ziel Einheit des Gottesdienstes verbunden, nicht in dem Sinn, daß zwischen den überlieferten unantastbaren Stücken künstlich ein Verbindungsfaden gezogen wird, sondern es wird grundsätzlich neu aufgebaut. Das Buch sollte von den Kirchenbehörden empfohlen werden. Der Untertitel deutet seine vielseitige Verwendungsmöglichkeit besonders für liturgische Feiern, Wochenschlußandachten und Hausandacht an und sei dringend empfohlen.“

Christl. Freiheit

PAUL JAEGER

FESTLAND

Band I: Wege zur Wirklichkeit

geh. 2.50, geb. 3.60

„Ein solches Buch, es ist ein Meisterwerk ersten Ranges, ein Bekenntnisbuch von überzeugender Kraft, ist dazu berufen, gerade in unserer Zeit, ja zu allen Zeiten, Führerdienste zu tun.“

Süddeutsche Blätter

„Die Suchenden unserer Zeit, insbesondere Geistliche und Lehrer, werden in Jaeger nicht bloß innere Stärkung finden, sondern auch scharfgeschliffene Waffen zum Kampf gegen einen Naturalismus, der im aufklärerischen Gewand noch immer unsere Massen beherrscht.“

Türmer

Band II: Wege zu Christus

geh. 2.50, geb. 3.60

„Hier dreht es sich um die Frage, ob Christus uns Menschen von heute noch der feste Halt des Lebens sein kann. Der mit den Zeitströmungen wohl vertraute Verfasser behandelt sie mit wissenschaftlichem Ernst, vor allem aber mit der Freudigkeit einer religiösen Persönlichkeit, die den Problemen unerschrocken ins Auge gesehen hat, und der die Unverlierbarkeit ihres inneren Besitzes schließlich um so deutlicher geworden ist. Das Buch sei warm empfohlen.“

Thüringer Evang. Zeitungskorrespondenz



LEOPOLD KLOTZ VERLAG GOTHA

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

BT308 .T8

Traub, Friedrich, 1860-
Glaube und geschichte : eine untersuchung

BT
308
T8

Traub, Friedrich, 1860-

Glaube und geschichte, eine untersuchung über das verhältnis von christlichem glauben und historischer leben-Jesu-forschung, von Friedrich Traub ... Gotha, L. Klotz, 1926.

4 p. l., 61 p., 1 l. 22 $\frac{1}{2}$ cm.

1. Jesus Christ—Bib. —Hist. & crit. 2. Faith. 3. Jesus Christ—
Historicity. I. Title.

